LA PAIX CONSTANTINIENNE

ET

LE CATHOLICISME

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

L'Église naissante et le catholicisme (Lecoffre, 1909). *Sixième édition.*
Urkirche und Katholizismus (Kempten, Kösel, 1910).
Primitive Catholicism (London, Longmans, 1911).
La Iglesia primitiva y el catolicismo (Friburgo, Herder, 1912).
La Chiesa nascente (Firenze, Lib. édit., 1914).

Études d'histoire et de théologie positive. Première série : *La discipline de l'arcane, les origines de la pénitence, la hiérarchie primitive, l'agape* (Lecoffre, 1902). *Cinquième édition.*

— Deuxième série : *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation* (Lecoffre, 1913). *Sixième édition.*

***

Les odes de Salomon, traduction française et introduction historique, par J. Labourt et P. Batiffol (Lecoffre, 1911).

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

PIERRE BATIFFOL

LA PAIX CONSTANTINIENNE

ET

LE CATHOLICISME

Paris, ιβ'/ια'/αϡιε'

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90

1914

AVANT-PROPOS

Le présent volume, *La paix constantinienne*, est une première suite à *L'Église naissante* parue en 1908 : l'œuvre entreprise par l'auteur s'achèvera par un troisième volume qui sera intitulé : *Le catholicisme romain de saint Damase à saint Léon*.

Le sujet traité dans *La paix constantinienne* est avant tout celui des rapports de l'Église et de l'État. Nous avons vu dans *L'Église naissante* l'Église affirmer son unité visible et organisée : « *Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere* », disait d'elle Tertullien. Nous allons voir cette société, ce *corpus*, aux prises avec l'ordre public, passer du régime de *religio illicita* à celui de religion licite, ce régime de tolérance légale se transformer en régime de liberté privilégiée, puis le prince chrétien entreprendre sur cette liberté pour s'y insérer à titre d'arbitre souverain, et l'Église alors, par ses protestations contre pareille entreprise,

revendiquer l'indépendance de son ministère : « *Non enim res publica est in ecclesia, sed ecclesia in re publica, id est in imperio romano* », comme dira Optat de Milève. Il s'en faut que cette formule lapidaire exprime toute la doctrine, car il restera à définir les devoirs du prince chrétien. Ce sujet sera abordé dans *Le catholicisme romain*.

L'Église est de droit divin une unité organisée, une société parfaite dans son ordre, mais son économie intérieure n'est pas sans contingences : ainsi l'épiscopat est de droit divin, mais le groupement des évêques par provinces, par métropoles, par primaties, par conciles particuliers, est une contingence historique, et tout autant l'oligarchie épiscopale que nous voyons au IVe siècle se former dans l'entourage de la cour d'Orient : ces contingences peuvent devenir des dangers pour l'unité. Le concile œcuménique apparaît alors comme l'expression adéquate de l'unité de l'épiscopat universel. La tutelle ordinaire de l'unité réside de droit divin dans la primauté du siège apostolique. Nous nous sommes appliqué à suivre les péripéties que cette primauté a traversées, de Dèce qu'elle effrayait à Constance II qui a voulu l'avilir, et en passant par Constantin qui a affecté de s'en passer. La paix constantinienne a fait courir au catholicisme le péril d'une contingence nouvelle, qui était le prince s'offrant à être l'iré-

narque de l'Église, aux lieu et place aussi bien de l'œcuménicité épiscopale que de la primauté romaine. Il appartiendra au catholicisme de saint Damase à saint Léon, en passant par saint Augustin, de poser en fait et en doctrine le catholicisme romain, c'est-à-dire la constitution intégrale de l'Église.

Le présent livre est donc plutôt un livre de transition et de préparation qu'un livre de conclusions. Il mettra cependant en une lumière suffisante, nous l'espérons, la leçon qui se dégage des faits anciens à l'adresse des États qui se croient de taille à interdire l'Église, ou des princes qui ont la prétention de la domestiquer. L'historien n'a pas à dissimuler le scandale d'un schisme comme celui des Donatistes obstinés à croire qu'ils ont raison contre toute la catholicité, ou des cabales d'un épiscopat comme l'épiscopat arien, prêtant les mains à toutes les usurpations de Constance II pour satisfaire ses préventions doctrinales. Si ce spectacle est affligeant au IVe siècle, on estimera qu'il n'est pas fait pour justifier les schismes et les prétendues réformes du XVIe.

On s'étonnera peut-être que j'aie été si catégorique, et en même temps si bref, sur la question du pape Libère. La raison en est que, après les travaux récents de Mgr Duchesne, de M. Schiktanz, de M. Saltet, de Dom Wilmart, de Dom Chapman, du P. Savio, de M. Zeiller, etc., je me

suis persuadé que tout était dit, et que je n'avais plus qu'à exprimer mon vote en le motivant. Libère m'est apparu comme un pape aussi incapable que saint Hilaire d'avoir trahi le *Nicaenum*, aimé de ses fidèles Romains comme saint Athanase l'était de sa fidèle Égypte, calomnié par Germinius et sa clique qui était capable de tout, même de fabriquer de fausses lettres, et d'en imposer à saint Jérôme! La « chute » du pape Libère est moins vraisemblable que la malhonnêteté de Germinius, d'Ursace, de Valens.

Paris, Pentecôte 1914.

LA PAIX CONSTANTINIENNE
ET LE CATHOLICISME

CHAPITRE PREMIER

LES PRÉMISSES DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE.

I

La conversion de Constantin, avec le nouveau régime qu'elle inaugure pour le catholicisme, n'est pas un événement fortuit, une sorte de coup de théâtre, mais bien plutôt un dénoûment, que bien des péripéties discernibles ont préparé.

Au cours des deux premiers siècles, vis-à-vis de la *religio illicita* qu'est à ses yeux le christianisme, l'Empire s'est raidi dans une attitude de dureté systématique. Le régime de prohibition institué au temps de Néron a été maintenu : la profession de christianisme est restée un crime punissable de mort[1].

1. C. Callewaert, « La base juridique des premières persécutions », *Revue d'hist. eccl.*, de Louvain, 1911, p. 5-11. R. Saleilles, *L'organisation juridique des premières communautés chrétiennes*, 1912, p. 14-15 (extrait des *Mélanges P. F. Girard*). — A supposer que la prohibition n'ait pas été édictée par Néron, elle était légale au temps de Trajan, et il faudra dire avec Schwartz : « Entre Néron et Trajan, un sénatus consulte sur la proposition d'un empereur, ou un édit impé-

On a maintenu cependant la distinction posée par le rescrit de Trajan : les magistrats ne doivent pas rechercher les chrétiens : si des chrétiens sont dénoncés comme tels; si, dans leur interrogatoire, ils sont convaincus de christianisme et qu'ils n'apostasient pas séance tenante, la justice suit son cours : « *Christianum puniunt leges* », dit Tertullien [1]. Dans les procès criminels intentés à des chrétiens, la loi existante est donc appliquée automatiquement, l'action du magistrat n'étant mise en mouvement que par la délation. Par là s'explique que la persécution, jusqu'à l'époque de Dèce, ait été intermittente et toujours locale. Les plus sages empereurs du second siècle n'ont rien changé à ce régime de persécution toujours en suspens, et de tolérance précaire.

L'impassibilité de ces princes de tradition purement romaine est une donnée historique, dont les écrivains chrétiens semblent s'être mal rendu compte. L'évêque de Sardes, Méliton (il écrit vers 172), ne connaît que deux mauvais empereurs, Néron et Domitien [2]. Tertullien, vingt ans plus tard, est dans le même sentiment : « Néron et Domitien exceptés, qu'on nous montre, écrit-il, un sage prince qui ait combattu les chrétiens, *aliquem debellatorem christianorum* ». Au contraire, continue-t-il, nous en pouvons citer un qui les a protégés, « le très grave empereur Marc Aurèle [3] ». Et Tertullien cite la lettre dans laquelle Marc Aurèle aurait exprimé aux chrétiens sa reconnaissance pour le miracle de la

rial, a dû être publié qui a interdit sous peine de mort d'appartenir à la communauté chrétienne. » E. Schwartz, *Kaiser Constantin und die christliche Kirche* (1913), p. 35.

1. Tertull. *Ad nation.* i, 6.
2. Euseb. *H. E.* iv, 26, 9.
3. Tertull. *Apolog.* 5.

legio fulminata : cette lettre est malheureusement un faux[1]. Tertullien se faisait bien de l'illusion sur les sentiments de Marc Aurèle pour les chrétiens. Dans les *Pensées* du très grave empereur, on ne trouve qu'un mot à leur sujet, et combien dédaigneux[2] ! Car la sainteté du christianisme ne parlait pas au cœur d'un empereur stoïcien, qui ne pouvait y voir que de la superstition et de l'émotion, deux sentiments qu'il haïssait[3]. Puis, pour tout romain de tradition, la religion romaine faisait partie de la « romanité » opposée à la « barbarie ».

Locales, les persécutions s'expliquent par des raisons locales. Les chrétiens ont contre eux le sentiment païen populaire ; ils sont haïs, poursuivis de cris hostiles, on s'attroupe autour des demeures où ils s'assemblent. A Lyon, on les chasse des thermes, on les chasse du forum : ils ne peuvent se montrer nulle part en public[4]. A Rome, saint Hippolyte, vers 204, écrit : « La canaille ne cesse de crier contre nous : Supprimez de la terre ces gens-là, ils n'ont pas le droit de vivre[5]. » Ils ont contre eux les gouverneurs qui, par principe ou par politique, lient partie avec ce sentiment païen populaire, tel le proconsul Scapula, que Tertullien nous fait connaître. Un gouverneur,

1. P. Allard, *Histoire des persécutions*, t. I, p. 377.

2. A. Harnack, *Altchristl. Litteraturgesch.* t. I (1893), p. 869-870. Voyez *Revue biblique*, 1913, p. 575-585, quelques pages profondes du P. Lagrange sur la religion de Marc Aurèle et les raisons qu'il crut avoir d'être impitoyable aux chrétiens.

3. Voyez *Dig.* XLVIII, 19, 30 (éd. Mommsen, t. II, p. 852) : « Si quis aliquid fecerit quo leves hominum animi superstitione numinis terrentur divus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit. »

4. Euseb. *H. E.* V, 1, 4-5 (lettre des martyrs de Lyon).

5. Hippol. *In Dan.* I, 23 (éd. Bonwetsch-Achelis, p. 35) : οἱ γὰρ ἄνομοι οὐ παύονται βοῶντες καθ' ἡμῶν καὶ λέγοντες· αἶρε ἐκ τῆς γῆς τοὺς τοιούτους, οὐ γὰρ καθῆκον αὐτοὺς ζῆν. Cf. Euseb. *H. E.* VI, 3, 5.

en chaque province, peut, selon ses dispositions personnelles, endormir ou provoquer, détourner ou pousser à bout, les délations et les poursuites contre les chrétiens. Dans l'avertissement qu'il adresse à Scapula (en 212), Tertullien cite un gouverneur de Cappadoce, Claudius Lucius Herminianus, qui a traité les chrétiens avec cruauté, pour se venger de ce que sa femme s'était faite chrétienne. Il en cite un autre, en Afrique, Cincius Severus, qui suggérait aux chrétiens déférés à son tribunal les réponses à faire pour qu'il pût les acquitter. Un troisième, Asper, ayant à juger un chrétien, déclarait à ses assesseurs l'ennui qu'il avait de voir au rôle une affaire de cette espèce, « *dolere se incidisse in hanc causam* ». D'autres, quand le prévenu a confessé courageusement qu'il est chrétien, insistent pour l'amener à renier sa foi : Tertullien le leur reproche comme une violence illégale, mais le sentiment qui poussait ces magistrats pouvait être de l'humanité, jointe à une parfaite inintelligence du cas [1].

Cette humanité de certains gouverneurs leur est inspirée par la difficulté de sévir. Pour persuader le proconsul Scapula, Tertullien propose une considération politique qui se fait jour ici pour la première fois. En Asie, dit-il, comme (en une ville qui n'est pas nommée) le proconsul Arrius Antoninus [2] activait les poursuites contre les chrétiens, tous les chrétiens de la ville se présentèrent ensemble, en masse, devant le tribunal : le proconsul n'en fit arrêter que quel-

1. TERTULL. *Ad Scapulam*, 3 et 4. K. J. NEUMANN. *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian* (1890), p. 70.

2. Ce pouvait être en 184-185, sous Commode. Voy. art. « Arrius 13 » de la *Real-Encyclopädie* de PAULY-WISSOWA. Cet Arrius Antoninus était un ami et un disciple du rhéteur Fronton.

ques-uns, et dit aux autres : « Malheureux, puisque vous voulez mourir, jetez-vous dans les précipices, ou allez vous pendre! » Évidemment ils sont trop. Il en va de même en Afrique : si Scapula veut sévir à Carthage, continue Tertullien, et si les chrétiens de Carthage viennent d'eux-mêmes s'offrir à son tribunal, que fera le proconsul de tant de milliers de fidèles, de tout sexe, de tout âge, de tout rang? Décimera-t-il Carthage? Quelle va être la terreur de tous, quand parmi les victimes chacun reconnaîtra ses proches, ses amis, ses voisins, les premiers citoyens de la ville, les femmes des plus grandes familles, les amis et les parents du proconsul [1]?

Même en faisant la part de la rhétorique dans ces affirmations de Tertullien, on a là un indice de la pénétration du christianisme dans la société. De ces indices qui iront en se multipliant, nous n'en voulons rappeler qu'un parmi les plus remarquables, à ces environs de l'an 200, à ce tournant de l'histoire impériale. Tertullien, en effet, dans ce même livre *Ad Scapulam,* parle de Septime Sévère (193-211) comme d'un prince qui aurait pu mériter le titre de protecteur des chrétiens. Tertullien énonce des faits précis. Il sait que Septime Sévère a confié à des mains chrétiennes la prime éducation de son fils Caracalla, « *lacte christiano educatus* ». Il sait que Septime Sévère a gardé dans son palais jusqu'à sa mort un médecin nommé Proculus Torpacion, qui était chrétien. Il sait que Septime Sévère a, non seulement épargné, mais honoré de son estime, des hommes et des femmes de rang sénatorial, qu'il savait appartenir à la secte chrétienne, et que, dans une occa-

1. Tertull. *ibid.* 5.

sion, il a tenu tête au peuple furieux, soulevé contre les chrétiens [1].

Si cette évolution des pouvoirs publics devenait possible, on doit, avant de l'attribuer à l'avènement d'un esprit nouveau contemporain des Sévères, se demander si l'attitude civile des chrétiens ne l'avait pas dès longtemps préparée.

1. TERTULL. *ibid.* 4. Sur ce dernier incident, ALLARD, t. II, p. 23-24; NEUMANN, p. 98.

II

Entre les divers sentiments politiques dont on pourrait signaler l'expression dans la littérature chrétienne la plus ancienne, — ainsi la répulsion, ainsi l'indifférence[1], — le civisme convaincu, fier même, de saint Paul, est le sentiment qui l'a emporté. Par contraste avec l'agitation des Juifs de sa race et les illusions de leur nationalisme exaspéré, l'établissement romain est apparu à Paul de Tarse comme une stabilité voulue de Dieu et qui se confond avec l'ordre providentiel du monde[2].

On doit donner cette valeur universaliste et providentielle à l'établissement romain, pour compren-

1. P. Wendland, *Hellen. röm. Kultur* (1907), p. 146-148.

2. Dans *II Thess.* ii, 7, Paul enseigne que le mystère de l'iniquité agit déjà : pour qu'il éclate, il faut seulement que celui qui le retient encore (ὁ κατέχων) ait disparu. Ce texte a suggéré à Tertullien que, l'Empire romain devant être le dernier, l'existence de l'Empire romain retardait la fin du monde (*Apolog.* 32). Idée reprise par Lactance, avec cette différence que pour Lactance c'est l'existence de la ville de Rome qui retarde la fin du monde : « ... incolumi urbe Roma nihil istius videtur esse metuendum; at vero cum caput illut orbis occiderit..., quis dubitet venisse iam finem rebus humanis orbique terrarum? Illa est civitas quae adhuc sustentat omnia... » (*Div. inst.* vii, 25, 6-8). Il n'est pas vraisemblable que telle soit la pensée de Paul, laquelle se réfère à une donnée apocalyptique qui nous échappe. Sa foi en l'Empire romain tient avant tout à sa qualité de citoyen romain, et à l'expérience qu'il a de « la bienfaisance d'un Empire puissamment ordonné comme celui qui depuis Auguste embrassait le monde ». A. Juelicher, dans J. Weiss, *Schriften des N. T.* (1908), t. II, p. 309.

dre l'enseignement de saint Paul sur la soumission aux autorités : il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et les autorités qui existent ont été instituées par Dieu; quiconque se révolte contre l'autorité résiste à l'ordre que Dieu a établi. Le magistrat porte le glaive[1], car, serviteur de Dieu pour exercer sa vindicte, il punit celui qui fait le mal. Il faut se soumettre, non par crainte, mais par conscience. Rendez donc, conclut l'apôtre, rendez à tous ce qui est dû : l'impôt à qui vous devez l'impôt, le tribut à qui vous devez le tribut, la crainte à qui vous devez la crainte, l'honneur à qui vous devez l'honneur[2]. Ce loyalisme est d'un apôtre qui est citoyen romain de naissance, qui en a la dignité, et à qui la cité romaine, en attendant la cité des cieux, inspire une confiance absolue : institution de Dieu, en quelque sorte définitive, où chaque fidèle prend son rang, qui de citoyen, qui de pérégrin, qui d'esclave, et se soumet, moins par contrainte, que par une vue de foi.

Paul s'exprime ainsi dans l'épître aux Romains, qui est d'une date où Rome n'a pas encore dit aux chrétiens : *Non licet esse vos*. Cependant, après l'inauguration du régime persécuteur, le langage de l'apôtre ne change pas. Le chrétien devra prier pour tous les hommes, pour les rois, et pour toutes les autorités constituées, « afin qu'il lui soit donné de mener une vie paisible, en toute piété et honnêteté » (*I Tim.* II, 2). Le chrétien devra être « soumis aux magistrats et aux autorités, obéir », être pacifique, modéré, doux

1. Cf. *Digest.* I, 18, 6, 8 (éd. MOMMSEN, t. I, p. 35) : « Qui universas provincias regunt, ius gladii habent ». Voyez MOMMSEN, *Droit pénal*, t. I, p. 283-286.

2. *Rom.* XIII, 1-7. F. PRAT, *Théologie de saint Paul*, t. II (1912), p. 456-462.

envers tous les hommes (*Tit.* III, 1-2). Ainsi s'expriment les épîtres Pastorales. La *Prima Petri*, qui est du même temps que les Pastorales, veut que les fidèles se montrent « spontanément soumis, à cause du Seigneur, à toute autorité établie parmi les hommes, soit au prince comme souverain, soit aux gouverneurs comme envoyés par lui pour punir les malfaiteurs et pour protéger les gens de bien ». La maxime évangélique qui prescrit de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, est traduite par la *Prima Petri* dans cette règle élémentaire : « Craignez Dieu, honorez le *basileus* » (*I Pet.* II, 13). Le basileus est à ce moment Néron.

Ces déclarations apostoliques fondent une théorie chrétienne du pouvoir : la souveraineté existante est un ordre établi par Dieu, auquel il faut se soumettre comme à Dieu. Cette souveraineté a une fonction exclusivement terrestre : assurer la paix, réprimer le crime. Elle est sujette à l'erreur, elle peut être injuste, cruelle, on verra de mauvais princes : il faut prier pour les princes et pour tous ceux qui administrent l'autorité. Et, dès l'origine, le loyalisme et la soumission se traduisent en prière liturgique.

Seigneur, dit saint Clément, *dirige nos pas pour que nous marchions dans la sainteté du cœur, et que nous fassions ce qui est bon et agréable devant toi et devant nos maîtres*[1]... *Donne la concorde et la paix à nous et à tous ceux qui habitent la terre... Nous sommes soumis à ton nom tout puissant et tout bon, à nos maîtres et à ceux qui nous gouvernent*[2] *sur terre*[3].... *Toi, Seigneur,*

1. En grec : τῶν ἀρχόντων ἡμῶν. Le mot ἄρχοντες désignera tout dépositaire de l'autorité publique.
2. Ici encore, ἄρχουσιν καὶ ἡγουμένοις ἡμῶν.
3. CLEM. ROM. *Cor.* LX, 2-4 (éd. FUNK, p. 178).

tu leur as donné la souveraineté[1], *par ta magnifique et ineffable puissance, afin que, connaissant la gloire et l'honneur que tu leur as départis, nous leur soyons soumis et ne contredisions pas à ta volonté. Accorde-leur, Seigneur, la santé, la paix, la concorde, la stabilité; qu'ils exercent sans heurt l'autorité que tu leur as donnée... Dirige, Seigneur, leur conseil selon ce qui est bien et qui te plaît, afin qu'exerçant dans la paix et dans la douceur et pieusement l'autorité que tu leur as donnée, ils te trouvent propice*[2].

Quelle dignité dans ce langage d'un romain de Rome, réservé au martyre! Il a retenu de saint Paul que l'autorité vient de Dieu, et qu'il faut s'y soumettre dans cette vue de foi. Prions pour ceux que Dieu en a revêtus, afin qu'ils l'exercent selon ce qui plaît à Dieu. Ni révolte, ni malédiction[3].

Le chrétien sait qu'il joue sa tête, à être chrétien : il sait qu'il est enrôlé dans une secte qui fait de lui un de ces « *homines inlicitae ac desperatae factionis* », auxquels la loi ne pardonne pas[4]. Il ne va pas au-devant du martyre, il s'y soumet sans même murmurer contre l'autorité aveugle qui le frappe. — C'est seulement avec les apologistes du second siècle que le catholicisme entreprend de plaider sa propre cause devant l'opinion publique, ou même en s'adressant à des princes, comme Antonin ou Marc Aurèle, que l'on dit « pieux, philosophes, gardiens de la justice et amis de l'instruction[5] ». Les apologistes s'appli-

1. En grec : τὴν ἐξουσίαν τῆς βασιλείας.
2. *Id.* LXI, 1-2 (*ibid.*).
3. Cf. POLYCARP. *Phili.* XII, 3 : προσεύχεσθε καὶ ὑπὲρ βασιλέων καὶ ἐξουσιῶν καὶ ἀρχόντων. Cf. *Martyrium Polycarpi*, X, 2 : δεδιδάγμεθα γὰρ ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμέναις τιμὴν κατὰ τὸ προσῆκον, τὴν μὴ βλάπτουσαν ἡμᾶς, ἀπονέμειν.
4. MINUC. *Octav.* 8 (éd. HALM, p. 12).
5. IUSTIN. *Apolog.* II, 2 et 3.

quent à disculper le christianisme des imputations monstrueuses que l'opinion païenne a haineusement accueillies à l'origine, et qui ont cours encore. Au fond, la vraie, la seule question est que les chrétiens portent le nom de chrétiens, et que ce nom est interdit : ils n'ont pas le droit d'être. Par la voix des apologistes, ils vont réclamer ce droit à l'existence.

Tout homme de sens, écrit saint Justin, estimera de bonne et stricte justice que « les gouvernés prouvent l'innocence de leurs mœurs et de leur doctrine, et qu'en retour les gouvernants rendent leurs arrêts, non avec violence et tyrannie, mais avec piété et philosophie : à cette condition se réalisera le bien des gouvernés et des gouvernants, car, ainsi que l'a dit un ancien, si les gouvernants ne sont pas philosophes et si les gouvernés ne le sont pas davantage, c'en est fait du bonheur des cités[1] ». L'apologiste invoque l'autorité de Platon, et fait appel à la raison et à la justice du prince. — On accuse les chrétiens d'attendre un royaume, poursuit Justin, mais cette espérance n'est pas pour le monde présent. Loin de faire du chrétien un factieux, cette espérance fait de nous, « bien plus que de tous les hommes » au monde, « vos auxiliaires et vos alliés pour la paix », la paix s'entendant de la paix romaine. Nous adorons un Dieu unique, et nous n'adorons que lui ; « dans tout le reste nous vous obéissons joyeusement, nous vous reconnaissons princes et maîtres des hommes, et nous prions Dieu qu'avec la puissance royale il vous donne la sagesse ». Et d'un mot qui porte loin, Justin leur prédit que si, pareils à la foule ignorante, « ils préfèrent la tradition à la vérité » (τὰ ἔθη πρὸ τῆς ἀληθείας), ils

1. Iustin. *Apolog.* iii, 2 et 3.

pourront faire ce qu'ils voudront, mais ils ne vaudront pas mieux que « des brigands dans le désert[1] ». — L'apologiste a touché en passant au point critique : le chrétien obéit en tout, sauf en ce qui blesse sa conscience religieuse. Or, l'Empire romain est lié au culte de tous les dieux : plus encore, il est revêtu d'une sorte d'être divin, en vertu du culte de Rome et de l'Auguste. En se refusant à toute participation au culte officiel, les chrétiens font figure d'athées, de dissidents de la romanité, d'ennemis des *Divi imperatores :* leur proscription peut se justifier, au regard d'un magistrat romain, comme une mesure politique[2].

La lettre prétendue d'Antonin le Pieux à l'assemblée provinciale d'Asie, lettre recueillie par Eusèbe, est certainement un faux; l'original en était latin, croit-on[3]. Elle garde une valeur historique, parce que le chrétien qui l'a composée prête au prince les sentiments qu'il aurait souhaité qu'il eût. C'est un programme de tolérance : il n'appartient qu'aux dieux de punir ceux qui refusent de les adorer. C'est une critique de l'hypocrisie païenne : les païens sont les vrais athées, ils semblent ignorer qu'il y a des dieux, ils n'ont nul souci du culte de la divinité, ils haïssent ceux qui l'honorent. Donc si quelque chrétien est accusé du crime d'être chrétien, qu'on l'absolve, quand même l'imputation serait prouvée, et que le délateur soit puni. — Dans la lettre prétendue

1. Iustin. *Apolog.* xii, 6. Cf. Hippolyt. *In Daniel.* iii, 18 (éd. Bonwetsch-Achelis, p. 232).

2. Wendland, *Hellen. röm. Kultur*, p. 148. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (1902), p. 71-72.

3. Euseb. *H. E.* iv, 13 (éd. Schwartz-Mommsen, t. I, p. 326-331). Voyez la note de Schwartz, p. 326. Cf. Harnack, *Altchristl. Litteraturg.* p. 868.

de Marc Aurèle, à propos du miracle de la *legio fulminata,* on trouve aussi gauchement exprimé ce qu'un chrétien, de la fin du second siècle, attendait qu'un prince juste octroyât au christianisme : ce faux est, lui aussi, comme un projet d'édit de tolérance[1]. Marc Aurèle rappelle qu'il a demandé aux chrétiens de son armée d'implorer leur Dieu, car « ces hommes que nous croyons être des athées, ont un Dieu vivant dans le sanctuaire de leur conscience »[2]. Leur prière a obtenu du ciel le miracle qui a sauvé l'armée romaine en détresse. En retour, « désormais nous leur permettons d'être chrétiens ». Cette expression est l'écho du *Non licet esse vos.* Donc, défense d'accuser personne de christianisme : le délateur, qui se permettra d'accuser un chrétien pour cette unique raison qu'il est chrétien, sera brûlé vif. Quant à qui s'avoue chrétien, sans qu'il y ait aucun autre grief contre lui, défense au gouverneur de la province de le presser de renier sa foi, défense d'entreprendre sur sa liberté. — Ces deux documents apocryphes montrent ce que les chrétiens s'accordent à demander à la puissance publique : qu'elle les laisse exister, qu'elle respecte la religion de leur conscience, qu'elle abandonne aux dieux le soin de se venger eux-mêmes[3] !

L'évêque de Sardes, Méliton, ne demande à Marc Aurèle pour les chrétiens que de pouvoir vivre en

1. Le texte est annexé, de seconde main, à l'Apologie de Justin, *P. G.* t. VI, p. 436-440.

2. Voici la phrase grecque : Εἰκὸς οὖν ἐστιν, οὓς ὑπολαμβάνομεν ἀθέους εἶναι, <ὅτι> θεὸν ἔχουσιν αὐτόματον ἐν τῇ συνειδήσει τετειχισμένον. Cette phrase révèle peut-être chez le faussaire l'intention d'imiter le langage de Marc Aurèle.

3. Le faux Antonin dit en parlant des dieux : « *Multo magis ipsis convenit punire eos qui sibi immolare nolunt, quam vobis* ». Le prétendu Antonin parle comme saint Cyprien, *Ad Demetrian.* 14 (Hartel, p. 361) !

paix sous la justice qu'ils méritent. Il va au-devant du reproche qu'on fera, qu'on a dû faire au christianisme, d'être une chose venue de l'étranger. Et sans doute, écrit-il, « la philosophie qui est la nôtre a fleuri d'abord chez les barbares », mais elle s'est épanouie dans les peuples du monde romain sous le règne d'Auguste, comme un heureux présage pour l'Empire. « De ce moment, en effet, date le développement grandiose, éclatant, de la puissance des Romains, dont tu es et seras avec ton fils [Commode] l'héritier acclamé de nos vœux, si tu laisses vivre[1] cette philosophie qui, contemporaine d'Auguste, a été en quelque sorte la sœur de lait (σύντροφον) de l'Empire, et que les ancêtres ont respectée à l'égal des autres cultes[2]. Et ce qui prouve bien que notre doctrine est destinée à partager la prospérité de l'Empire, c'est que, depuis Auguste, vous n'avez connu aucun revers, et que vous avez au contraire récolté en tout succès et gloire à souhait[3]. » La grande idée que Méliton se fait de Rome est un sentiment qui n'a rien d'un artifice d'orateur, pas davantage la confiance qu'il voue à Marc Aurèle. Méliton ne réclame pas pour le christianisme un régime de faveur, mais seulement d'être « respecté

1. En grec : φυλάσσων.

2. En grec : ἣν καὶ οἱ πρόγονοί σου (Hadrien et Antonin le Pieux) πρὸς ταῖς ἄλλαις θρησκείαις ἐτίμησαν. Ces derniers mots font allusion aux rescrits attribués par Méliton à ces deux princes. Pour Hadrien, on a son rescrit au proconsul d'Asie Minucius Fundanus, reproduit par Eusèbe, *H. E.* IV. 9. L'authenticité en est contestée. Pour Antonin, on a son rescrit à la province d'Asie (τῷ κοινῷ τῆς Ἀσίας). L'authenticité en est généralement abandonnée. Méliton signale des rescrits d'Antonin aux Larisséens, aux Thessaloniciens, aux Athéniens dont nous ne savons que ce qu'en rapporte Méliton, à savoir que le prince interdisait de rien innover au sujet des chrétiens. EUSEB. *H. E.* IV, 26, 10. NEUMANN, p. 28. SALEILLES, p. 15-18, 34-37. HARNACK, *Altchrist. Litteraturg.* p. 866 et 868.

3. MÉLITON, *ap.* EUSEB. *H. E.* IV, 26, 7-8.

à l'égal des autres cultes », ce qui est seulement demander le droit à l'existence.

Athénagore adresse son apologie pour les chrétiens à Marc Aurèle et à Commode, son fils, peu d'années après Méliton (en 177 sans doute).

La terre habitée qui vous appartient (ἡ ὑμετέρα οἰκουμένη), dit-il aux deux princes, *est diverse en ses mœurs et en ses lois : à personne il n'est interdit par une loi ou par la menace d'un jugement de rester fidèle aux traditions de sa patrie, si ridicules qu'elles puissent être d'aventure... En chaque peuple, en chaque cité, les hommes célèbrent les sacrifices et les mystères qu'ils veulent... A tous, vous et vos lois avez inculqué qu'il est impie et sacrilège de croire qu'il n'y a pas de Dieu, mais qu'il est nécessaire que chacun serve les dieux qu'il veut, afin que la crainte de la divinité prévienne le crime.. Toute la terre habitée jouit grâce à votre prudence d'une paix profonde. Cependant, nous chrétiens, votre providence nous exclut, et, alors qu'aucun crime ne nous est imputable, alors que nous sommes ceux d'entre les hommes dont les sentiments sont les plus religieux et les plus justes, soit envers la divinité, soit envers votre autorité, nous sommes inquiétés, traqués, poursuivis, pour le nom que nous portons*[1]...

L'Empire a fait la paix du monde : pourquoi les chrétiens, qui ne sont ni des athées, ni des séditieux, sont-ils exclus de cette paix?

Vous qui par caractère et par éducation êtes en tout et pour tous bons, modérés, amis des hommes, et dignes de la souveraineté, vous devant qui j'ai réduit à néant les accusations qu'on articule contre les chrétiens, vous qui connaissez maintenant la piété, la douceur, la discipline d'âme de ces chrétiens, faites de votre tête impériale le geste

1. Athenagor. *Legat. pro christian.* 1 (éd. Geffcken, p. 120-121).

que nous attendons. Qui donc mérite mieux la justice qu'ils réclament, eux qui prient pour votre autorité, eux qui souhaitent que le fils hérite selon la justice du principat du père, (car la prospérité et la grandeur de l'Empire) *nous touche nous aussi, qui en attendons la paix et la sécurité de nos vies, en obéissant nous-mêmes de bon cœur à tous les ordres de l'autorité*[1].

Athénagore suppose que la politique religieuse de Rome peut se ramener à deux maximes : l'athéisme est un sacrilège, chacun doit pouvoir honorer les dieux de son choix. Athénagore réclame une place au soleil pour des hommes qui ne sont pas des athées, et dont la religion est la plus religieuse qui soit. En retour, il relève la douceur de ces hommes, leur attachement au prince et à l'Empire, et le fait qu'ils prient pour l'autorité.

Saint Irénée, qui ne s'adresse pas à l'opinion païenne, comme font les apologistes, mais aux chrétiens eux-mêmes, s'applique à les confirmer dans le respect dû à l'autorité civile. Le diable, écrit-il, mentait quand il disait au Christ en lui montrant les royaumes de la terre : « Tout cela m'a été livré, je le donne à qui je veux » (*Luc.* IV, 6). Car le diable ne dispose pas des royaumes de ce monde, Dieu seul en dispose, ainsi que le Verbe l'enseigne par la bouche de Salomon : « Par moi les rois règnent, par moi les puissants rendent la justice » (*Prov.* VIII, 15). L'apôtre Paul dit sur ce sujet : « Soyez soumis, car il n'y a d'autorité que de Dieu ». Et encore : L'autorité « ne porte pas pour rien le glaive, elle sert Dieu et exerce sa vindicte contre qui fait le mal ». L'apôtre ne parle pas là des anges ou des puissances invisibles, comme

1. *Ibid.* 37 (p. 154).

certains ont osé dire ; il parle des autorités humaines, celles auxquelles nous payons l'impôt et auxquelles le Christ a voulu que l'impôt fût en effet payé par Pierre (*Mat.* xvii, 24-26)[1]. Car l'homme, en se détournant de Dieu, est tombé dans un état de violence, jusqu'à devenir capable de haine, d'homicide, de vol : pour y mettre quelque ordre, Dieu a dû imposer à l'homme la sujétion à une autorité, et armer cette autorité d'un glaive. Les magistrats ont pour règle les lois; ils n'auront pas à rendre compte à Dieu de ce qu'ils auront fait selon la justice; ils seront châtiés par lui de ce qu'ils auront fait contre la piété, contre la loi, et tyranniquement[2].

L'autorité instituée par Dieu a pour fin l'ordre public; elle doit l'assurer fût-ce à l'aide du glaive. Mais cette puissance publique est comptable à Dieu de la justice de ses actes, et Dieu la jugera. « Dieu, par l'ordre de qui naissent les hommes, est le même par l'ordre de qui sont faits les rois, et les rois destinés aux peuples qu'ils ont à gouverner. Certains rois sont donnés pour procurer le bien des peuples et la conservation de la justice; d'autres, pour inspirer la crainte et pour châtier; d'autres sont des êtres de mensonge, de honte, de superbe; ils auront tous ce qu'ils auront mérité, le juste jugement de Dieu les attendant tous sans différence[3] ». Quant au chrétien, il subira le prince inique sans se révolter, comptant sur Dieu pour la justice définitive.

Tertullien n'a pas insisté sur la théorie chrétienne

1. Même considération chez Clem. Alex. *Paedag.* iii, 12, 91 (éd. Staehlin, p. 286), et chez Tertull. *Adv. Marcion.* iv, 38; *De idolol.* 15; *Scorpiac.* 14; *De fug.* 12.

2. Iren. *Haer.* v, 24, 2.

3. *Ibid.* 3. Rapprochez Clem. Alex. *Stromat.* i, 24 (éd. Staehlin, p. 99-101).

de l'autorité : le prince a reçu de Dieu l'empire, comme il a reçu de Dieu la vie : la même providence qui le fit naître l'a fait régner : « *Et merito dixerim, noster est magis Caesar, ut a nostro Deo constitutus*[1] ». Mais Tertullien s'attache à décrire la prière des chrétiens pour le prince (on est en 197, sous Septime Sévère), en relevant que la prière du chrétien mérite seule d'être agréée « du Dieu éternel, du Dieu véritable, du Dieu vivant », à qui elle s'adresse[2]. Les yeux levés vers le ciel, les mains étendues, sans nul souffleur pour l'aider à réciter des prières officielles, le chrétien prie pour les empereurs, quels qu'ils soient : il demande à Dieu de leur donner une longue vie, l'exercice tranquille du pouvoir, la sécurité dans le palais, des armées vaillantes, un sénat fidèle, un peuple honnête, la terre en paix. Il n'offre pas deux sous d'encens, ou deux gouttes de vin pur, ou le sang d'un bœuf de rebut, mais l'offrande que Dieu requiert, la prière d'une chair pudique, d'une âme innocente, d'une pensée sainte. Viennent les supplices du martyre, le chrétien est préparé par sa prière : Allons, bons gouverneurs, torturez sans faiblir cette âme qui priait pour l'empereur!

On accuse les chrétiens de simuler ce loyalisme pour mieux échapper. Tertullien répond que les

1. TERTULL. *Apolog.* 33.

2. *Ibid.* 30 : « Illuc suspicientes christiani, manibus expansis quia innocuis, capite nudo quia non erubescimus, denique sine monitore quia de pectore oramus : precantes sumus omnes semper pro omnibus imperatoribus. vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes. senatum fidelem, populum probum, orbem quietum, et quaecunque hominis et Caesaris vota sunt... [Offerimus] non grana thuris unius assis, arabicae arboris lacrimas, nec duas meri guttas, nec sanguinem reprobi bovis mori optantis, et post omnia inquinamenta etiam conscientiam spurcam... Hoc agite, boni praesides. extorquete animam deo supplicantem pro imperatore. »

textes sacrés sont là, et que les magistrats peuvent les connaître : ils y verront que les chrétiens ont reçu le précepte de prier pour leurs ennemis et pour leurs persécuteurs, pour les rois, pour les princes, pour les autorités [1]. L'Empire romain est aux chrétiens et aux païens une commune cité : les chrétiens sont menacés par tout ce qui le menace, ils ont donc intérêt à prier sincèrement pour la paix et la prospérité romaine. Ils y ont même un intérêt plus pressant, car Tertullien, reprenant un texte que nous avons noté chez saint Paul (*II Thess.* II, 7), entrevoit la fin violente du monde, elle est imminente, elle n'est retardée que par la destinée providentielle de l'Empire romain :

Est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem, ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem, romani imperii commeatu scimus retardari. Ita quae nolumus experiri ea dum precamur differri, romanae diuturnitati favemus [2].

1. *Apologet.* 31. Rapprochez *Scorpiace*, 14. — Dans les *Acta disputationis s. Achatii* (cet Acace, évêque d'Antioche de Phrygie, a été confesseur pendant la persécution de Dèce, et les *Acta* reproduisent le procès-verbal de sa comparution), I, 2-5 (GEBHARDT, *Ausgewählte Märtyreracten*, 1902, p. 115), le gouverneur Martianus dit à l'évêque : « Debes amare principes nostros, homo romanis legibus vivens ». L'évêque répond : « Et cui magis cordi est vel a quo sic diligitur imperator quemadmodum ab hominibus christianis? Assidua enim nobis est pro eo ac iugis oratio, ut prolixum aevum in hac luce conficiat, ac iusta populos potestate moderetur, et pacatum maxime imperii sui tempus accipiat, deinde pro salute militum et pro statu mundi et orbis ». Le gouverneur réplique : « Haec et ipse collaudo, sed ut obsequium tuum plenius imperator agnoscat, sacrificium illi solve nobiscum. » L'évêque refuse.

2. *Apologet.* 32. Tertullien revient au même thème dans *Ad Scapulam*, 2 : « Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris, quem sciens a Deo suo constitui necesse est ut et ipsum diligat, et revereatur, et honoret, et salvum velit cum toto romano imperio, quousque saeculum stabit, tamdiu enim stabit. » — Notez que Tertullien ne

L'Empire romain est le dernier empire annoncé par les prophètes; le jour de sa fin sera celui de la fin du monde. Comment avec cette foi les chrétiens ne seraient-ils pas attachés à la *romana diuturnitas,* et aux péripéties de ce que Tertullien appelle le répit accordé à l'Empire romain, « *romani imperii commeatus* » ? Mais qu'on ne demande pas aux chrétiens de participer à une divinisation quelconque de l'empereur.

Augustus imperii formator ne dominum quidem dici se volebat, et hoc enim Dei est cognomen. Dicam plane imperatorem dominum, sed more communi, sed quando non cogor ut dominum Dei vice dicam. Ceterum liber sum illi, dominus enim meus unus est, Deus omnipotens et aeternus, idem qui et ipsius... Tanto abest ut imperator deus debeat dici, quod non potest credi non modo turpissima sed et perniciosa adulatione... Si non de mendacio erubescit adulatio eiusmodi hominem deum appellans, timeat saltem de infausto : maledictum est ante apotheosin deum Caesarem nuncupare [1].

Le chrétien peut donner au prince le titre de *dominus* [2], au sens premier du mot et à condition qu'on ne fasse pas de ce titre le synonyme de *Deus.* Quelle adulation abjecte que d'appeler l'empereur dieu! On n'attend même pas son apothéose posthume pour lui

parle que de la *diuturnitas* de l'Empire romain, il n'accepte pas de prononcer le mot *aeternitas,* attribut païen des empereurs et de Rome. E. Di Ruggiero, *Dizionario epigrafico,* t. I (1895), p. 320-321.

1. *Apologet.* 34. Cf. *Ad nation.* I, 17 (éd. Wissowa, p. 89) : « Immo, qui deum Caesarem dicitis et deridetis, dicendo quod non est, et maledicitis, quia non vult esse quod dicitis. Mavult enim vivere quam deus fieri. » Appeler le prince dieu, c'est lui vouloir du mal, puisqu'il ne sera fait dieu qu'après sa mort.

2. Sur l'emploi de κύριος et de *dominus* dans le langage officiel, voyez A. Deissmann, *Licht vom Osten* (1908), p. 255-258.

décerner ce titre! Les fêtes des princes (*solemnes dies principum*) se célèbrent par des orgies, et on nous reproche de nous en tenir à l'écart! On voudrait que nous enguirlandions et que nous illuminions nos maisons à pareils jours [1] : l'honnête idée, de leur donner ainsi les airs « *alicuius novi lupanaris* »! Tant pis pour ceux qui en prendront prétexte de nous accuser de n'être pas romains, « *qui nos nolunt Romanos haberi, sed hostes principum romanorum* [2] ». Quel est le loyalisme de ces intransigeants à qui le nôtre ne suffit pas! Dira-t-on que les princes ont trouvé dans le sénat, dans l'ordre équestre, dans l'armée, dans leur palais même, une fidélité sans défaut? D'où sortait donc ce Cassius qui fut compétiteur de Marc Aurèle, ou Niger et Albinus qui le furent de Septime Sévère [3]?

Le traité *Ad Scapulam*, écrit sur la fin de 212, donc au début du règne de Caracalla, est une apologie pour les chrétiens adressée au proconsul d'Afrique Scapula, lequel est de l'espèce des gouverneurs qui font du zèle, suscitent les délateurs, veulent forcer les accusés à sacrifier, redoublent de rigueur dans les sentences. Tertullien proteste contre sa prétention à rendre le sacrifice obligatoire, contre cette violence faite à la conscience des accusés.

1. Cf. TERTULL. *De idolol.* 15 (éd. WISSOWA, p. 48) : « Scio fratrem per visionem eadem nocte castigatum graviter, quod ianuam eius subito adnuntiatis gaudiis publicis servi coronassent. »

2. *Apologet.* 35.

3. *Apologet.* 35. Le même thème est repris dans *Ad nation.* I, 17 (éd. WISSOWA, p. 89) : « Hostes populi nuncupamur... Agnoscimus sane romanam in Caesares fidem. Nulla umquam coniuratio erupit, nullus in senatu vel in palatiis ipsis sanguis Caesaris notam fixit, nulla in provinciis affectata maiestas... » Tertullien y reviendra dans *Ad Scapulam*, 2 : « Nunquam Albiniani, nec Nigriani, nec Cassiani, inveniri potuerunt christiani... ».

Humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere, nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi. Cum et hostiae ab animo libenti expostulentur, ita et si nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis vestris, ab invitis enim sacrificia non desiderabunt, nisi si contentiosi sunt, contentiosus autem deus non est... [1].

Les principes affirmés là par Tertullien sont ceux de la liberté de conscience. Cette liberté, dit-il, est de droit naturel : c'est un droit de l'homme, que chacun ait le culte de son choix. Ma religion ne regarde personne autre que moi. Un culte n'a pas le droit d'imposer quoi que ce soit à un autre culte. En matière religieuse, il n'y a place que pour la spontanéité, jamais pour la contrainte. Les dieux n'ont que faire d'un sacrifice qui ne leur est pas offert de bon gré. Qu'on nous laisse donc prier pour l'empereur le Dieu auquel il est soumis comme tous les hommes; qu'on nous laisse adresser à ce Dieu pour l'empereur la pure prière que ce Dieu requiert.

La limite du loyalisme chrétien est tracée par Tertullien d'une main aussi ferme que hardie : le loyalisme s'arrête là où l'idolâtrie commence.

Quod attineat ad honores regum vel imperatorum, satis praescriptum habemus, in omni obsequio esse nos oportere secundum apostoli praeceptum subditos magistratibus et principibus et potestatibus, sed intra limites disciplinae, quousque ab idololatria separamur [2].

1. Tertull. *Ad Scapul.* 2.
2. Tertull. *De idolol.* 15 (éd. Wissowa, p. 49). Cf. Neumann, p. 121-122. E. Beurlier, *Culte impérial* (1891), p. 271-278.

Les lois sont l'œuvre des hommes; elles ne tombent pas du ciel toutes faites; elles sont réformables. Est-ce que vous ne réformez pas chaque jour par les rescrits et les édits du prince la législation, qui, vieillie, est entrée en contradiction avec l'expérience et le progrès? Le législateur peut se tromper. Je puis estimer bien ce que sa loi déclare interdit. Quand des lois sont reconnues iniques, on doit les condamner. Et que dire de lois qui sont, non pas iniques seulement, mais absurdes? Une loi ne se justifie qu'autant qu'elle s'accorde avec la conscience des hommes qu'elle doit assujettir et dont elle réclame le respect : « *Nulla lex sibi soli conscientiam iustitiae suae debet, sed eis a quibus obsequium exspectat*[1]. »

Les écrivains chrétiens dont nous venons de rapporter les déclarations ont défini avec une remarquable constance l'attitude des fidèles en face de l'État païen, en face de son intolérance théorique et de sa tolérance incohérente. Ils ont maintenu le principe posé dès les premiers jours du christianisme que l'autorité civile est établie par Dieu, parce que Dieu veut l'ordre dans la société, donc la sujétion au prince, aux magistrats, aux lois. Ils n'ont pas accepté que la royauté pût être considérée en soi comme une chose du démon, même la royauté persécutrice : ils se sont contentés de dire qu'il y a de mauvais princes et de bons princes, et qu'il faut se

1. Tertull. *Apologet.* 4 : « Si lex tua erravit, puto, ab homine concepta est; neque enim de caelo ruit... Nonne et vos cotidie experimentis illuminantibus tenebras antiquitatis totam illam veterem et squalentem silvam legum novis principalium rescriptorum et edictorum securibus truncatis et caeditis? Nonne vanissimas Papias leges..., post tantae auctoritatis senectutem, heri Severus constantissimus principum exclusit?... Et ideo cum iniquae recognoscuntur, merito damnantur, licet damnent. Quomodo iniquas dicimus? immo, si nomen puniunt, etiam stultas ... Nulla lex », etc. Voyez *id.* 6, sur la correction des lois. Cf. Neumann, p. 122-123.

soumettre aux uns et aux autres, en priant Dieu pour les uns et les autres. La soumission n'a qu'une limite, qui est la conscience des fidèles : en cas de conflit entre la loi civile et la loi divine, le chrétien n'hésite pas : il ne se révolte pas, il se sacrifie. Mais à une telle solution du conflit, pour qui est le dommage, sinon pour l'État qui décime ainsi ses meilleurs, ses plus vertueux, ses plus fidèles sujets?

L'équité serait donc dans un régime qui reconnaîtrait aux chrétiens le droit d'être et ne leur imposerait aucune obligation civile blessante pour leur foi. Les apologistes chrétiens du temps des Antonins en appellent à la « philosophie » des princes régnants; ils ne sollicitent d'eux qu'une justice de droit commun, la liberté pour le chrétien de servir Dieu comme il croit que Dieu veut être servi. Sous les premiers Sévères, Tertullien et Hippolyte ne réclament pas davantage, n'espèrent pas davantage. Aucun écrivain n'a encore entrevu la possibilité de la conversion d'un empereur romain au christianisme. Tertullien semble même l'exclure [1]. Clément d'Alexandrie définit le roi parfait celui dont la royauté s'exerce « selon Dieu et selon son saint Fils, par qui sont assurés les biens de la terre, et de l'au-delà, et la félicité parfaite »; mais Clément ne dit pas que cette royauté « divine », que Moïse a exercée sur le peuple de Dieu, ait chance d'être revue sur terre [2].

Je ne sache qu'un écrivain chrétien qui ait sollicité

1. TERTULL. *Apologet.* 21 : « Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent saeculo necessarii, aut si et christiani potuissent esse Caesares ».

2. CLEM. AL. *Stromat.* I, 24 (éd. STAEHLIN, t. I, p. 99) : τοῦ δὲ βασιλικοῦ τὸ μὲν θεῖον μέρος ἐστίν, οἷον τὸ κατὰ τὸν θεὸν καὶ τὸν ἅγιον υἱὸν αὐτοῦ, παρ' ὧν τά τε ἀπὸ γῆς ἀγαθὰ καὶ τὰ ἐκτὸς καὶ ἡ τελεία εὐδαιμονία χωρηγεῖται.

les empereurs de se convertir : c'était un provincial, il écrivait en syriaque, et il composa son livre à Hiérapolis de Syrie (Maboug), vraisemblablement sous le règne de Caracalla (211-217). Voici comment il s'exprime[1] :

Tel prince dira peut-être : « Je ne suis pas libre de faire le bien : étant chef, je suis obligé de me conformer à la volonté du grand nombre. » Celui qui parle ainsi est vraiment digne de risée. Pourquoi le souverain n'aurait-il pas l'initiative de tout ce qui est bien, ne pousserait-il pas le peuple qui lui est soumis à bien faire, à connaître Dieu selon la vérité, et n'offrirait-il pas en lui l'exemple de toutes les bonnes actions? Quoi de plus convenable? C'est chose absurde qu'un prince qui se comporte mal et qui néanmoins juge, condamne ceux qui commettent des actes pervers. Pour moi, je pense qu'un État en saurait être bien gouverné que quand le souverain, connaissant et craignant le Dieu véritable, juge toute chose en homme qui sait qu'il sera jugé à son tour devant Dieu, et que les sujets, craignant Dieu de leur côté, se font scrupule de se donner des torts envers leur souverain, et les uns envers les autres. Ainsi, grâce à la connaissance et à la crainte de Dieu, tout le mal peut être supprimé de l'État... Le premier devoir du souverain, ce qui le rend le plus agréable à Dieu, est donc de délivrer de l'erreur le peuple qui lui est soumis.

Le chrétien qui parle ce langage imagine un prince indépendant de toute tradition, indépendant aussi de l'opinion du grand nombre de ses sujets, capable de prendre « l'initiative de tout ce qui est bien ». Un

1. Je cite la traduction donnée par Renan (*Marc-Aurèle*, p. 186-187), du morceau qui nous intéresse. Pour l'identité de l'auteur syriaque, TIXERONT, *Les origines de l'Eglise d'Edesse* (1888), p. 9, et HARNACK, *Chronologie*, t. I, p. 522-524. Cf. A. PUECH, *Les apologistes grecs* (1912), p. 275-279.

État ne peut pas être bien gouverné si le prince n'est pas converti à la connaissance et à la crainte de Dieu. Et le devoir du prince, parce que c'est le bien de l'État, est d'amener tous ses sujets à « connaître Dieu selon la vérité ». Si vraiment ce discours a été écrit pour Caracalla, l'auteur connaissait bien mal l'Empire romain et l'esprit du prince régnant. Mais peut-être pensait-il seulement à l'exemple donné par le royaume d'Édesse, dont le roi, Abgar IX Bar-Manou (179-214), s'était converti au christianisme, et son peuple avec lui, sinon avant lui. C'est, aux environs de l'an 200, le premier roi chrétien et le premier royaume chrétien. Notre apologiste proposait candidement à l'Empire romain d'imiter le petit royaume d'Osroëne. C'était prématuré sous Septime Sévère ou Caracalla, mais cela devait arriver sous Constantin.

Nous avons à marquer les étapes de l'évolution qui, des empereurs romains d'ancien style, aristocrates, conservateurs, persécuteurs, qu'ont été les Antonins, amènera leurs successeurs à l'édit de Milan.

III

Renan fait coïncider avec le règne de Marc Aurèle (161-180) la fin du monde antique, et cette vue est juste au moins en ce sens que, quelques années plus tard, — à dater de l'avènement de Septime Sévère (193-211) et sous les princes syriens qui se rattachent à lui, Caracalla (211-217), Elagabale (218-222), Alexandre Sévère (222-235), — un esprit va prédominer, un esprit étranger à la tradition proprement romaine.

Le stoïcisme qui disparaît comme philosophie intégrale, se survit en quelques conceptions morales et sociales. L'idée d'un droit se confondant avec la nature de l'humanité et s'essayant à définir les droits de l'homme, est une idée stoïcienne qui va dominer l'élaboration du droit romain. C'est l'âge des grands jurisconsultes de Rome, dont on a dit qu'ils font prévaloir sur les maximes « d'une législation primitivement étroite et implacable, un code susceptible d'être adopté par tous les peuples civilisés[1] ». L'égalité humaine s'affirme[2]. Caracalla étend le droit de cité romaine à tous les sujets de l'Empire. On lui reprochera de l'avoir fait par expédient fiscal, la mesure n'en a pas moins une signification humaine, saint Augustin l'a admi-

1. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 22-23. — E. Vernon Arnold, *Roman Stoicism* (Cambridge 1911), p. 402. J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères* (1886), p. 12-15.
2, Arnold, p. 274.

rablement dit [1], elle étend à tous ce qui était jusque-là le privilège du petit nombre, elle fait du monde romain une *cosmopolis* visible.

Dans l'*Octavius* de Minucius Félix, le païen Caecilius fait honneur à Rome victorieuse d'avoir vénéré les dieux des peuples vaincus : les Romains, dit-il, en accueillant les *numina* de tous les peuples, ont mérité par surcroît leurs *regna* [2]. Cette tolérance, qui était de bonne politique, suppose à la fois de la superstition et de l'incrédulité : tel était l'esprit romain ancien. Au contraire, l'esprit cosmopolite a subi l'influence des grands courants religieux, venus de l'Orient : une religiosité nouvelle pénètre, au IIe et au IIIe siècle, le monde romain. Et cette pénétration provoque un effort de coordination des cultes : les cultes officiels font sourire leurs propres dévots [3], on est en quête de l'*un* transcendant qui est au fond de tous les symboles, on pressent un culte universel [4], le syncrétisme [5].

*
* *

Septime Sévère compte peu dans cette évolution. il faut noter pourtant qu'il n'est pas un romain de

1. AUG. *Civ. Dei*, V, 17.
2. MIN. FEL. *Octav.* 6 (éd. HALM, p. 9-10).
3. TERTULL. *Ad Scapul.* : « Longum est si retexamus quibus aliis modis et derideantur et contemnantur omnes dii ab ipsis cultoribus suis. »
4. Voyez ORIGEN. *Exhortat. ad martyr.* 46 (KOETSCHAU, p. 42), signalant certain « pour qui les noms sont de convention et sans rapport réel avec les êtres qu'ils nomment, et qui estiment indifférent de dire : J'honore le dieu premier (πρῶτον θεόν) ou Zeus ou Zen, ou de dire : Je vénère et reconnais le Soleil ou Apollon, la Lune ou Artémis, le πνεῦμα du monde ou Déméter et tout ce que disent les sages grecs ».
5. RÉVILLE, p. 104-126. J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, t. II (1911), p. 227-257.

Rome, mais un provincial, un africain qui ne se défera jamais de son accent africain, et qui ne se défera pas davantage d'une sorte de brutalité calculée envers Rome et les usages de Rome. Superstitieux à ses heures, en même temps curieux de « philosophie », curieux surtout d'apprendre, s'intéressant aux origines, aux « *vetustates* », il visitera l'Égypte, les pyramides, et trouvera une vive satisfaction à ce voyage, « *propter religionem dei Sarapidis et propter rerum antiquarum cognitionem* [1] ».

Septime Sévère a épousé une syrienne Iulia Domna : lettrée, ambitieuse, l'impératrice s'entoure de toute l'intelligence de son temps, le poète Oppien, le médecin Galien, l'historien Diogène de Laerte, et aussi les grands juristes, Papinien, Ulpien, Paul. Cette élite est païenne : Iulia Domna appartient à une famille sacerdotale attachée au temple syrien d'Émèse; Galien, dont on cite quelques lignes honorables sur le courage des martyrs chrétiens, est un « philosophe » [2]. Un autre « philosophe », Philostrate, appartient au cercle de l'impératrice, de « cette princesse, dit-il, qui aimait et protégeait tout ce qui tenait aux lettres » : il a composé la *Vie d'Apollonius* sur un ordre d'elle.

Les données historiques et les sources en sont à peu près toutes fictives : qu'il l'ait voulu ou non, Philostrate a écrit un roman historique, mais ce roman n'est pas, comme le voulait Baur, une contrefaçon antichrétienne de l'Évangile. S'il y a dans la vie d'Apollonius des traits qui semblent des rémi-

1. SPARTIAN. *Sev.* 17 (éd. PETER, p. 137).

2. Ce texte de Galien, tiré de son *De sententiis politiae platonicae*, n'est connu que par a citation qu'en fait un auteur arabe Abulfeda, dans son *Historia anteislamica*. Il est reproduit par HARNACK, *Altchr. Litt.* p. 869.

niscences de traits de l'histoire du Christ, et cela n'est pas douteux, ces réminiscences n'ont rien d'hostile ni de systématique. Philostrate a imaginé son héros, à la recherche de la sagesse, traversant l'enseignement des platoniciens, des stoïciens, des épicuriens même, pour s'attacher à la doctrine des disciples de Pythagore. La sagesse des Grecs ne lui suffit pas, il pressent une sagesse exotique qu'il veut posséder[1], il visite les mages de Babylone, il visite les brahmanes de l'Inde, il visite les gymnosophistes de l'Éthiopie, il pousse jusqu'aux sources du Nil et jusqu'aux colonnes d'Hercule, il visite tous les temples du monde grec, il est initié aux mystères d'Éleusis, il s'entretient avec l'ombre d'Achille. Persécuté par Néron et Domitien, il est consulté par Vespasien et cher au vertueux Nerva : c'est un sage qui n'ouvre la bouche que pour dire des choses profondes, c'est un ascète, c'est un thaumaturge aussi, ce n'est pas un dieu, quoiqu'on l'acclame parfois comme tel[2]. Apollonius ne se comprend que comme une modernisation du personnage de Pythagore.

Au cours des longs voyages que, à l'imitation de Pythagore, il a entrepris, Apollonius est arrivé à Babylone : le mage qui garde la porte de la ville lui signifie qu'il doit, s'il veut entrer, s'agenouiller d'abord devant une statue qui se trouve là. Apollonius avisant la statue demande quel homme elle représente. « C'est le roi », lui dit-on. Apollonius répond : « Cet homme devant qui vous vous prosternez, si

1. Le cosmopolitisme de Philostrate se reconnaîtrait là. Il marque aussi bien dans les lettres ou épigrammes attribuées à Apollonius. Voyez en particulier l'*Epistul.* 34 : « Je suis devenu un barbare, non pas pour avoir séjourné longtemps loin de la Grèce, mais pour avoir séjourné longtemps en Grèce ». PHILOSTRAT. (éd. CONYBEARE, 1912), t. II, p. 430.

2. PHILOSTRAT. *Apollon*, I, 7 (t. I. p. 18).

seulement il obtient que je dise de lui que c'est un homme de bien, il sera fort honoré ». Et il franchit la porte [1]. La leçon que Philostrate donne là ne s'appliquait-elle qu'à Babylone, et qu'aux mages?

De même, Apollonius est présenté au roi de Babylone, qu'il trouve occupé à sacrifier entouré de mages dans le temple du palais, et qui l'invite d'abord à sacrifier et à prier avec lui.

Le roi se proposait de sacrifier au soleil un cheval blanc du plus haut prix, de la race niséenne, qui avait été couvert de harnais magnifiques comme pour une fête. « O roi, lui dit Apollonius, vous pouvez sacrifier à votre manière, mais permettez-moi de sacrifier à la mienne ». Et prenant de l'encens : « Soleil, s'écria-t-il, accompagnez-moi aussi loin qu'il vous conviendra et que je le désirerai. Faites-moi la grâce de connaître les bons, de ne pas connaître les méchants et de n'être pas connu d'eux! » Après cette prière, il jeta l'encens dans le feu... « Maintenant, dit-il au roi, sacrifiez selon vos rites nationaux : car les miens les voilà ». Et il se retira pour ne pas prendre part à un sacrifice sanglant [2].

Apollonius, en effet, professe que les sacrifices sanglants et les aruspicines sont des pratiques barbares et horribles, qui le souilleraient et l'empêcheraient d'entendre « ses voix divines ». Il croit « offrir aux dieux un culte conforme à la raison », culte dont l'acte essentiel est, au lever du jour, d'adorer le soleil, en méditant [3]. La religiosité d'Apollonius n'accepte pas que les méchants puissent approcher les dieux, fût-ce en apportant à leurs temples « tous

1. *Id.* I, 27 (p. 78).
2. *Ibid.* 32 (p. 88-90). Nous citons la traduction française de Chassang.
3. *Id.* VII, 19 et VI, 10 (t. II, p. 200 et 28).

les trésors de Sardes et de l'Inde », ni se racheter par des sacrifices et des offrandes des châtiments qui leur sont dus [1].

Subordination de tous les cultes du paganisme gréco-romain à une conception plus universelle de la religion, sorte de monothéisme solaire, mais plus encore moralisme, caractérisé par le scrupule de la justice et de l'ascétisme, le souci de l'expiation, la foi à une autre vie, l'orgueil d'une sagesse sentencieuse plus que spéculative, enfin un minimum de ritualisme : on pourrait définir ainsi la religiosité de Philostrate. L'étonnant est qu'ayant tant voyagé, — fût-ce par fiction, dans la seconde moitié du premier siècle, — son Apollonius n'ait pas un mot pour le christianisme, comme s'il ne l'avait nulle part rencontré. Un des interlocuteurs du roman, qui n'est pas un ennemi des Juifs, les décrit ainsi :

Il y a longtemps que les Juifs sont séparés, je ne dis pas de Rome, mais du reste du monde : en effet, un peuple qui vit à l'écart des autres peuples, qui n'a rien de commun avec les autres, ni tables, ni libations, ni prières, ni sacrifices, n'est-il pas plus éloigné de nous que les habitants de Suse, ou ceux de Bactres, ou même les Indiens? Aussi à quoi bon châtier, pour s'être séparé de l'Empire, une nation qu'il eût mieux valu n'y pas faire entrer [2]?

On pourrait inférer de paroles comme celles que nous citons que Philostrate n'a pas compté rallier les Juifs à son syncrétisme : peut-être les chrétiens

1. Apollonius croit cependant à la possibilité de l'expiation par le moyen des « cérémonies prescrites par Empédocle et Pythagore ». *Id.* VI, 5 (p. 20). Sur le besoin de pardon et d'expiation et sur la science des purifications dans la religiosité syncrétiste, RÉVILLE, p. 153-157. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (1909), p. 61-65.

2. PHILOSTRAT. V, 33 (t. I, p. 540).

étaient-ils dans sa fiction confondus avec les Juifs.

Il n'en a pas moins de nobles protestations contre le sang versé par des princes cruels ou mal avisés.

Pour moi, tous les gouvernements sont indifférents, car je ne relève que des dieux, dit Apollonius à Vespasien; *mais je ne veux pas que le bétail humain périsse, faute d'un bon et fidèle pasteur*[1].

Quand Apollonius, comparaissant devant le tribunal de Domitien, présente sa propre défense contre les accusations dont on l'a chargé pour le perdre, tel de ses arguments ne serait pas hors de propos dans une apologie chrétienne. La péroraison est impressionnante :

Songez à cela, prince, et mettez un terme aux exils et aux supplices. Pour la philosophie, vous pouvez agir envers elle comme vous l'entendrez : la véritable philosophie est hors de toute atteinte. Arrêtez les gémissements des hommes : car en ce moment l'écho répète de tous côtés, et de la mer, et surtout de la terre, les cris lamentabels des malheureux persécutés. Les maux qui découlent de là, et ils sont innombrables, viennent de la langue des délateurs, qui vous rendent tout le monde odieux, ô justice, et vous rendent odieux à tout le monde[2].

On se demande de quels persécutés parle là Apollonius, s'il n'a vraiment en vue que les philosophes comme Rusticus, comme Senecion, comme Épictète, et les autres stoïciens que Domitien fit périr ou exila[3],

1. *Id.* v, 35 (p. 548).
2. *Id.* VIII, 7 (t. II, p. 354).
3. ARNOLD, *Roman Stoicism*, p. 401. — Il n'est pas prouvé qu'il faille attribuer à Septime Sévère d'édit de persécution contre les chrétiens. Tertullien, dans son opuscule *Ad Scapulam*, en 212, parle de Septime Sévère comme d'un prince bienveillant. — Sur la foi de Spartien (*Sever.* 17), on a cru que Septime Sévère avait interdit la propagande

si la leçon qu'il donne à Domitien n'a pas dans la pensée de Philostrate quelque application possible au temps de Septime Sévère, et ne pourrait s'entendre des chrétiens. Je ne crois pas que telle ait été l'arrière-pensée de Philostrate. Plus vraisemblablement, Philostrate a ignoré de parti pris les chrétiens, en les estimant peut-être comme faisait Galien, mais persuadé avec raison que leur philosophie et celle qu'il préconisait étaient inconciliables. Ses vœux en faveur de la tolérance, son appel à la clémence du prince, ses protestations contre les délateurs, sa conviction que « la véritable philosophie » est hors des atteintes de la violence, n'en sont que plus remarquables, après sa propre philosophie, comme symptôme de l'esprit nouveau qui s'affirme à Rome autour de Iulia Domna.

*
* *

Le christianisme ne tarda pas à en recueillir le bénéfice. Ne parlons pas des velléités que Lampride[1] prête à Elagabale (218-222) et que les historiens modernes ont eu tort de prendre pour autre chose que des enfantillages du prêtre syrien couronné[2]. L'em-

chrétienne : il n'interdit que la circoncision en Palestine, la circoncision pratiquée sur des non-juifs. *Église naissante*, p. 290. Cette interprétation est de MOMMSEN, *Histoire romaine*, t. XI (trad. CAGNAT), p. 148-149, en ce qui concerne les Juifs dont parle Spartien; elle s'étend, je crois, normalement aux chrétiens circoncisants de Palestine. Mais cette interprétation du texte de Spartien n'est pas l'interprétation commune. Voyez H. ACHELIS, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten* (1912), t. II, p. 263-264.

1. LAMPRID. *Heliogabal.* 3 et 6 (éd. PETER, p. 205 et 207).

2. RÉVILLE, p. 256-257. CUMONT, p. 169 et 355. — On a quelquefois identifié la seconde femme d'Elagabal, la vestale Iulia Aquilia Severa, avec la Severina à laquelle saint Hippolyte, à ce moment le plus savant des clercs de Rome, adressa un de ses livres, le *Protreptique à Severina*. Cette identification n'est pas défendable. BARDENHEWER, *Altkirchl Lit.* t. II, p. 522-523.

pereur Alexandre Sévère (222-235) compte au contraire bien plus qu'on ne croit dans l'évolution dont nous essayons de retracer la courbe.

Il compta d'abord par sa mère, l'impératrice Iulia Mamaea. On sait que le traité d'Hippolyte *De la résurrection* a été adressé à l'impératrice Iulia Mamaea. On n'a pas prouvé que Mamaea, « *mulier sancta sed avara*[1] », ait été chrétienne; sans l'être, elle pouvait estimer du christianisme son ascétisme, sa doctrine, ses meilleurs esprits. Ainsi s'expliquerait qu'elle ait écouté Hippolyte l'entretenir de la résurrection de la chair. En 232, pendant un séjour qu'elle fit à Antioche[2], elle voulut voir Origène. Eusèbe rapporte le fait en ces termes :

La mère de l'empereur (Alexandre Sévère), *elle s'appelait Mamaea, était une femme d'une grande religion* (θεοσεβεστάτη). *Comme la renommée d'Origène retentissait partout et jusque dans l'entourage de Mamaea, elle tint à honneur d'être estimée digne de voir un tel homme, et à honneur de juger de la science des choses divines que tout le monde admirait en lui. Donc, tandis qu'elle séjournait à Antioche, elle le manda en lui donnant une escorte militaire. Origène demeura près d'elle quelque temps, lui exposant les points qui relèvent la gloire du Seigneur et la vertu de la doctrine divine, après quoi il se hâta de revenir à ses travaux*[3].

Alexandre Sévère n'a que treize ans et demi, à son avènement : sa vertu, sa candeur, donneront naissance au vague bruit qu'il aurait été chrétien, mais sa conversion est invraisemblable[4]. Au contraire, son syncrétisme accueillant est manifeste. L'historio-

1. Lamprid. *Alex. Sev.* 14 (p. 238).
2. Neumann, p. 207.
3. Euseb. *H. E.* vi, 21.
4. Neumann, p. 207. Allard, t. II, p. 177.

graphe Lampride, qui est païen, et qui écrit la biographie d'Alexandre Sévère au début du règne de Constantin, dit avoir lu dans un biographe plus ancien, un païen évidemment, que le pieux empereur avait disposé dans son sanctuaire domestique, *lararium*, les images des princes vertueux divinisés, « *divos principes sed optimos electos* », et aussi les images des âmes saintes, « *animas sanctiores* », parmi lesquelles il plaçait le Christ, Abraham et Orphée [1]. Lampride encore rapporte qu'une de ses maximes familières était : « Ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, ne le fais pas à autrui ». Le prince tenait cette maxime soit de Juifs, soit de chrétiens, qui en usaient : elle plut à sa candeur, il la fit écrire sur les murs du palais et des édifices publics [2]. Lampride enfin raconte qu'il voulut élever un temple au Christ et le recevoir au nombre des dieux : « *Christo templum facere voluit eumque inter deos recipere* [3] ». Il voulut, on le détourna sans doute de cet enfantillage, car il entendait témoigner une dévotion toute pareille à Isis, à Sérapis [4]. Mais il fit ce qu'il pouvait faire de mieux en levant l'interdit légal qui frappait les chrétiens : « *Iudaeis privilegia reservavit. Christianos esse passus est* [5]. » C'est le grand acte, le grand acte méconnu, d'Alexandre Sévère.

En effet, cet acte est un acte public, et non pas

1. Lamprid. *Alex. Sev.* 29 (p. 248).
2. *Id.* 51 (p. 265).
3. *Id.* 43 (p. 259).
4. *Id.* 26 (p. 246) : « Isium et Serapium decenter ornavit additis signis et deliacis et omnibus mysticis. »
5. *Id.* 22 (p. 243) : « Mechanica opera Romae plurima instituit. Iudaeis privilegia reservavit. Christianos esse passus est. Pontificibus tantum detulit et XV viris atque auguribus, ut quasdam causas sacrorum a se finitas iterari et aliter distingui pateretur. » Le verbe *pati* a ici un sens juridique.

une simple attitude morale. Il est énuméré par Lampride dans une série qui semble bien être une série d'édits. Il s'agira donc d'un édit prononçant la licéité légale du christianisme jusque-là illicite : la vieille règle *Non licet esse vos* est désormais abrogée. Entre les *privilegia* des Juifs, en effet, et le *esse* des chrétiens on doit voir une antithèse : les Juifs ont des privilèges que l'empereur maintient, confirme[1] ; les chrétiens n'en avaient aucun, on ne leur en octroie aucun, on leur reconnaît le droit d'être qu'ils n'avaient jamais eu. — A quelle date du règne d'Alexandre Sévère et en quelle forme cet acte fut-il publié ? On l'ignore. Il est certain du moins que le règne ne compte pas de martyrs.

Le droit d'être ne pouvait pas ne pas impliquer pour le christianisme une reconnaissance au moins tacite de sa constitution, je veux dire du fait qu'il était une association et une hiérarchie. Alexandre Sévère n'en ignorait rien, si nous en jugeons sur un propos que lui attribue Lampride. L'empereur avait voulu instituer pour les nominations aux grands emplois civils une sorte de *dokimasie* : on publierait les noms des futurs fonctionnaires, et le peuple serait invité à articuler les griefs qu'il pourrait avoir contre tels ou tels, à charge pour l'accusateur de faire la preuve de ce qu'il articulerait, sous peine de mort. Il serait fâcheux, disait l'empereur, que l'on ne fît pas pour la nomination des gouverneurs de province, de qui dépendent la fortune et la vie des hommes, ce que les chrétiens et les Juifs font en publiant les noms de leurs *sacerdotes* avant de les investir du sacer-

1. Sur le sens de *reservavit*, voyez LAMPRID. *Al. Sev.* 26 (p. 266) : « Pontes, quos Traianus fecerat, instauravit paene in omnibus locis, aliquos etiam novos fecit, sed instauratis nomen Traiani reservavit. »

doce[1]. Alexandre Sévère, en parlant des *sacerdotes* des chrétiens, en les comparant aux *provinciarum rectores* de l'administration impériale, désigne les évêques. Dans les Églises, en effet, nul n'était élevé à l'épiscopat sinon *post populi suffragium*; à défaut de ce suffrage populaire, on requérait le témoignage de trois notables du pays, qui attestaient la dignité du clerc appelé à l'épiscopat[2].

Lampride rapporte un autre propos d'Alexandre Sévère, dont on pourra inférer que, non content de reconnaître l'organisation hiérarchique des chrétiens, l'empereur leur reconnaissait encore le droit de posséder. Des chrétiens, en effet, à Rome sans doute, se trouvaient être en possession d'un terrain, qui avait été autrefois domanial, et que des cabaretiers (*popinarii*) leur disputaient. Alexandre Sévère, saisi de l'affaire, prononça (*rescripsit*) qu'il valait mieux que ce terrain fût un lieu de culte, de quelque façon que la divinité y fût honorée, que d'être cédé à des *popinarii*[3]. L'empereur accepte que le local soit affecté à un culte dénommé : donc ce culte n'est plus une *religio illicita*. Le culte utilisera ce local pour y honorer le dieu qui est le sien : donc ce culte est autorisé à tenir des réunions, *religionis causa coire*. Enfin la

1. Lamprid. *Al. Sev.* 45 (p. 261) « ... ubi aliquos voluisset vel rectores provinciis dare, vel propositos facere, vel procuratores id est rationales ordinare, nomina eorum proponebat, hortans populum, ut si quis quid haberet criminis, probaret manifestis rebus, si non probasset, subiret poenam capitis. Dicebatque grave esse, cum id christiani et Iudaei facerent in praedicandis sacerdotibus, qui ordinandi sunt, non fieri in provinciarum rectoribus, quibus et fortunae hominum committerentur et capita. »

2. *Église naissante*, p. 402. Neumann, p. 208. Cf. Harnack, *Die Quellen der sog. apostol. Kirchenordnung* (1886), p. 8.

3. Lamprid. *Al. Sev.* 49 (p. 263) : « Cum christiani quemdam locum qui publicus fuerat occupassent, contra popinarii dicerent sibi eum deberi, rescripsit melius esse ut quemadmodumcumque illic deus colatur quam popinariis dedatur. »

propriété de ce local est confirmée, non à un chrétien, mais à une collectivité de chrétiens, peut-être à l'Église romaine en tant que telle : donc une communauté chrétienne, de même qu'elle peut ester en justice et se pourvoir devant le tribunal de l'empereur, peut être propriétaire légalement et au grand jour. Ce jugement d'Alexandre Sévère est la première attestation historique qu'on ait d'une propriété légale et directe du *corpus christianorum*.

Dirons-nous qu'antérieurement à Alexandre Sévère, antérieurement donc à 222, les Églises n'ont rien possédé ? Il est clair qu'elles possédaient d'abord leur caisse, et que bien des Églises devaient être fort riches, l'Église romaine la première de toutes peut-être en cela. Il est clair aussi que les Églises pouvaient posséder par personnes interposées : telle dut être la condition des premiers cimetières chrétiens, car nous ne croyons pas que les chrétiens eussent jamais pu se dissimuler sous les apparences de collèges funéraires pour posséder corporativement leurs cimetières, aux deux premiers siècles[1]. Mais les interdictions légales prévalent malaisément sur la vie : les chrétiens se sont multipliés, avant Alexandre Sévère, sous un régime légal qui leur interdisait d'exister : il est possible pareillement qu'ils aient en fait possédé au moins des cimetières, avant d'avoir la faculté de posséder. Tertullien rapporte que, à Carthage, sous le proconsul Hilarianus, les païens réclamaient contre l'existence des cimetières chrétiens : « ... *sub Hilariano praeside, cum de areis sepulturarum nostrarum acclamassent : Areae non sint*[2] ! » Tertullien écrit cela en 212, le proconsulat

1. *Église naissante*, p. 42-44. Neumann, p. 107. Saleilles, p. 7-10.
2. Tertull. *Ad Scapulam*, 3.

d'Hilarianus remonte à 202-203 : il y aurait donc eu à cette date une protestation publique à Carthage contre l'existence des cimetières chrétiens. Pour Rome, on peut remonter à une date plus haute : en 198, à la mort du pape Victor, son successeur Zéphyrin appela d'Antium à Rome Calliste et « le mit à la tête du cimetière »[1]. Par « cimetière » on entend le cimetière de la Voie Appienne, qui s'est appelé dans la suite *cimiterium Callisti*, et où, à commencer par Zéphyrin, les papes du IIIe siècle ont été enterrés : ce cimetière, qui avait été d'abord la propriété privée d'une grande famille chrétienne romaine, les *Caecilii*, était sans doute devenu la propriété directe de l'Église romaine, au moment où l'administration en fut confiée à Calliste.

Le « *christianos esse passus est* » prend ainsi toute sa valeur : il est l'acte par lequel Alexandre Sévère accepte que le christianisme soit dorénavant une religion licite, et les chrétiens un *corpus* ayant le droit de s'assembler, le droit de posséder. A l'impassibilité dédaigneuse et dure des empereurs romains d'ancien style, les Antonins, a fait place la religiosité syncrétiste, gênée dans le polythéisme officiel, attirée par les dévotions orientales, en travail d'unité de culte : c'est éminemment la religiosité des princesses syriennes et d'Alexandre Sévère. Le christianisme n'est pas plus que le judaïsme capable d'entrer dans un syncrétisme : mais à cette politique novatrice des Sévères il doit l'existence légale.

1. *Philosophoum.* IX, 12 : εἰς τὸ κοιμητήριον κατέστησεν. Cf. DUCHESNE, *Lib. pontif.* t. I, p. 140.



Le soldat qui succède à Alexandre Sévère, après l'avoir assassiné, Maximin le Thrace (235-238), par réaction contre la politique religieuse du règne qui vient de finir, « par rancune contre la maison d'Alexandre qui était pleine de chrétiens[1] », rouvre la persécution. Il la rouvre par un édit, et ceci est nouveau, par un édit qui s'étend à tout l'Empire, comme sans doute s'est étendu à tout l'Empire l'acte de tolérance d'Alexandre Sévère, et son édit contient une disposition très nouvelle : « Il ordonne de mettre à mort les chefs des Églises seuls[2] ».

On s'est demandé qui l'édit veut désigner par l'expression ἐκκλησιῶν ἄρχοντες, dans laquelle on pourrait, à la rigueur, ne reconnaître que les évêques. Cependant les prêtres et les diacres doivent y être compris : ἄρχοντες désigne l'*ordo* des Églises, et témoigne que l'organisation hiérarchique du catholicisme est parfaitement notoire. L'*Exhortation au martyre,* composée par Origène au plus fort de cette persécution, est dédiée à Ambroise et à Protoktetos, dont le premier est diacre, le second prêtre, et qui, tous deux arrêtés, ont tous deux été déportés en Germanie[3]. A Rome, on se saisit du pape Pontien, on se saisit de saint Hippolyte, en ce temps-là à la tête d'un

1. EUSEB. *H. E.* VI, 28.

2. *Ibid. :* Τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντας μόνους ὡς αἰτίους τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον διδασκαλίας ἀναιρεῖσθαι προστάττει. Eusèbe doit sans doute cette indication au XXII[e] livre (perdu) d'Origène sur saint Jean, qu'il cite *ibid.* Origène fait peut-être allusion à ce que la persécution de Maximin ne vise que les chefs, quand il insiste sur ce que les prophéties du Sauveur au sujet des persécutions sont adressées aux seuls apôtres. *Exhort. ad martyr.* 34 (éd. KOETSCHAU, p. 29-30).

3. HIERONYM. *Vir. inl.* 56. Sur la déportation substituée à la peine capitale, NEUMANN, p. 215.

schisme dans la communauté romaine : l'évêque légitime et le prêtre rebelle sont ensemble déportés en Sardaigne, où ils mourront de misère [1].

Origène ajoute au peu que nous savons sur la persécution de Maximin un trait d'un grand intérêt. En certaines régions, des tremblements de terre s'étant produits, le populaire païen accuse les chrétiens d'en être la cause. Il y eut des troubles, les églises payèrent pour les chrétiens : « *Propter quod et persecutiones passae sunt ecclesiae et incensae sunt* » [2]. L'intérêt de ce texte est qu'il mentionne, non plus des *areae* chrétiennes, mais des *ecclesiae*, des édifices auxquels les païens mettent le feu : pour la première fois, voici en terre romaine des édifices consacrés au culte chrétien. Ainsi, en vertu de la reconnaissance par Alexandre Sévère de la propriété ecclésiastique. les premières églises avaient surgi sur le sol de l'Empire [3].

Sous les successeurs de Maximin, sous Gordien III (238-243), sous Philippe l'Arabe (243-249), le christianisme recouvra le régime inauguré par Alexandre

1. *Lib. pontif.* (éd. Duchesne), t. I, p. 145.
2. Origen. *In Mat. comment. Ser.* 39 (*P. G.* XIII, 1654).
3. Minuc. Fel. *Octav.* 9 (éd. Halm, p. 12) : « Ac iam,... serpentibus in dies perditis moribus, per universum orbem sacraria ista taeterrima impiae coitionis adolescunt. » Ainsi s'exprime l'interlocuteur païen du dialogue. Ce propos s'accorderait bien avec l'induction ci-dessus, si, comme les critiques récents tendent à le croire, l'*Octavius* date de la première moitié du IIIe siècle. Harnack, *Chronologie*, t. II, p. 329, tire argument, entre autres, du texte que je viens de citer, traduisant *sacrarium* par « Bethaus », et il dit : « Gab es damals besondere *Kirchengebäude* und Kirchengebäude per universum orbem? Diese eine Stelle für sich schiebt das Buch ins 3. Jahrhundert ». Et en note : « Dass es is der 1. Halfte des 3. Jahrhundert besondere Kirchengebäude gab, ist gewiss. » — Rapprochez Greg. Nyss. *Vita s. Gregorii thaumat.* (*P. G.* XLVI, p. 944 : peu après 238 Grégoire le thaumaturge bâtit son église de Néocésarée, église qui était encore debout au temps où écrit son biographe, et ce dernier ajoute que de tout côté on élevait alors des églises au Christ.

Sévère. L'évêque Denys d'Alexandrie parle du règne de Philippe comme d'un « règne très clément »[1], sans que l'on mentionne d'acte public de ce prince touchant au statut légal du christianisme[2]. Origène, dans le *Contra Celsum* qu'il publie en 248, témoigne à maintes reprises de la paix que Dieu donne maintenant aux chrétiens. « Nous affirmons au grand jour la dignité de notre croyance, et nous ne la dissimulons point, comme le croit Celse » ; nous ne craignons rien ; nous laissons ceux qui nous accusent de toute manière dire que « la situation actuelle a pour cause le nombre grandissant des fidèles et le fait que nous ne sommes plus combattus par les autorités comme autrefois[3] ».

On a une confirmation de ce sentiment d'Origène dans le fait du retour des cendres du pape Pontien, ramenées à Rome avec éclat par le pape Fabien : le fait se place sous le règne de Philippe, selon toute vraisemblance, et il n'a pas pu se produire sans son agrément formel, puisqu'il fallait un rescrit du prince pour ramener d'exil et ensevelir dans sa patrie

1. EUSEB. *H. E.* VI, 41, 9.

2. Dans la *Passio sanctae Heliconis*, une martyre martyrisée à Corinthe en 243 (BOLLAND, *Acta SS. maii*, t. VI, p. 738-744), est produit le texte d'un prétendu édit de persecution attribué à « Philippe et Gordien empereurs », et ordonnant l'extermination des chrétiens présentés comme des séditieux. Cet édit est un texte de fantaisie, la *Passio* elle-même une composition tardive (pas antérieure au VIe siècle?) et sans valeur. NEUMANN, p. 327-329.

3. ORIGEN. *Contra Cels.* III, 15 (éd. KOETSCHAU, t. I, p. 214) : ... οἱ παντὶ τρόπῳ διαβάλλοντες τὸν λόγον (le christianisme) τὴν αἰτίαν τῆς ἐπὶ τοσοῦτο νῦν στάσεως ἐν πλήθει τῶν πιστευόντων νομίσωσιν εἶναι, ἐν τῷ μὴ προσπολεμεῖσθαι αὐτοὺς ὑπὸ τῶν ἡγουμένων ὁμοίως τοῖς πάλαι χρόνοις. — Cf. ORIGEN. *In Mat. comm. Ser.* 39 (*loc. cit.*) : on dit parmi les païens que les chrétiens sont cause des calamités : « Cum haec ergo contigerint mundo, consequens est quasi derelinquentibus hominibus deorum culturam, ut propter multitudinem christianorum dicant fieri bella et fames et pestilentias. »

le corps d'un condamné à la déportation[1]. L'évêque de Rome obtient de l'empereur Philippe le retour des cendres d'une victime de Maximin, et il les dépose solennellement dans le cimetière de l'Église romaine, dans la crypte des papes du cimetière de Calliste.

Origène, qui en 232 a été reçu et écouté par Iulia Mamaea, mère d'Alexandre Sévère, n'est pas inconnu à la cour de Philippe : Eusèbe a eu entre les mains une lettre d'Origène à Philippe, et une lettre à la femme de Philippe, l'impératrice Otacilia Severa[2].

Saint Jérôme, en reproduisant cette information d'Eusèbe, ajoute sur Philippe qu'il est le premier des empereurs romains qui ait été chrétien, « *primus de regibus romanis christianus fuit* »[3]. Jérôme aurait pris cette information à Eusèbe, s'il est vrai qu'Eusèbe ait écrit dans sa *Chronique* (traduction hiéronymienne) : « *Philippus... primusque omnium ex romanis imperatoribus christianus fuit* »[4]. On peut remonter plus haut qu'Eusèbe, supposé que Philippe soit visé par l'évêque d'Alexandrie Denys, dans une lettre écrite en 262, où, parlant de la bienveillance de l'empereur Valérien, il déclare qu'elle surpassait même celle des « empereurs qu'on disait ouvertement chrétiens »[5]. Moins de quinze ans après la mort de Philippe, un évêque d'Alexandrie croyait donc à la conversion de quelques empereurs, conversion qui n'aurait pas été une conversion secrète. Toutefois Denys ne nomme pas Philippe l'Arabe, et on est un

1. *Lib. pontif.* (éd. Duchesne), t. I. p. 145.
2. Euseb. *H. E.* vi, 36, 3.
3. Hieronym. *Vir. inl.* 54. L'assertion de Jérôme reparait amplifiée chez Orose, *Adv. pagan.* vii, 20 (éd. Zangemeister. p. 478).
4. Euseb. *Chronicon*, a. 245 (éd. Helm, p. 217).
5. Euseb. *H. E.* vii, 10, 3. Feltoe, *Letters and other remains of Dionysius of Al.* 1904), p. 72.

peu déconcerté de l'entendre parler de plus d'un empereur converti.

Ce que l'on sait de plus ferme sur le christianisme de Philippe est un souvenir recueilli par Eusèbe : une année de son règne, au jour de la vigile pascale, l'empereur aurait voulu prendre part aux prières de l'Église, mais l'évêque lui aurait interdit d'entrer avant d'avoir fait pénitence publiquement (ἐξομολογήσασθαι) en se joignant aux autres pénitents : « On dit que Philippe se soumit sincèrement et montra par des actes la scrupuleuse loyauté de sa conscience et de sa crainte de Dieu[1] ». Le souvenir ainsi recueilli par Eusèbe (il rédigeait cette partie de son *Histoire* en 311-313) est corroboré par un dire de Léonce, évêque d'Antioche de 348 à 357, qui place l'événement à Antioche et donne le nom de l'évêque, saint Babylas[2]. Le fait a pu se passer au début du règne, quand, la guerre avec les Perses terminée, Philippe gagnait Rome. On peut ne pas retenir toutes les précisions données au récit par Eusèbe ; on peut se demander si Philippe, quand il se présenta ainsi au seuil d'une église, était baptisé, ou catéchumène, ou païen encore ; on peut douter qu'il ait fait l'*exomologèse* dont Eusèbe s'édifie. Dans la « pénitence de Philippe », comme on l'appelle par analogie avec la pénitence de Théodose, le fait qui compte se réduit au moins à la velléité de Philippe de prier avec les fidèles, et au geste de l'évêque qui l'écarte. Le christianisme de Philippe peut n'avoir été qu'un syncrétisme analogue à celui d'Alexandre Sévère[3].

1. EUSEB. *H. E.* VI, 34.
2. *Chron. pascal.* a. 253. BIDEZ, *Philostorg. Kircheng.* (1913), p. 203.
3. NEUMANN, p. 246-250. F. GOERRES, art. « Philippus Arabs » (1904) de la *Realencyklopaedie* de HAUCK. Le vieux KAULEN, art. « Philippus Arabs » (1895) du *Kirchenlexikon* 2, estimait déjà que « apparem-

IV

L'avènement de Dèce dut être un soulagement pour les conservateurs romains, en ramenant au pouvoir, après l'inquiétante tolérance des Sévères et de Philippe, l'ancien esprit, les vieilles mœurs, la persécution. Dèce était un conservateur décidé; il restaurerait la pureté des mœurs en rétablissant la censure, et la religion qui s'en allait en la rendant obligatoire.

Le régime antérieur à Alexandre Sévère se résumait pour les chrétiens dans la formule *Non licet esse vos,* l'édit de Maximin avait inauguré les poursuites spéciales contre les chefs des Églises : la politique de Dèce va consister à reprendre l'édit de Maximin contre le clergé, et à reprendre le *Non licet esse vos* contre les fidèles. Le texte de l'édit de Dèce ne s'est pas conservé [1]; on peut en parler du moins d'après les effets

ment en tant qu'oriental Philippe avait dû donner dans un éclectisme trouble ».

1. *Decii imperatoris edictum adversus Christianos nunc primum editum a BERNARDO MEDONIO* (Tolosae 1664). Ce Medonius dit avoir reçu le texte d'un sieur « Joannes Crojus », et que ce texte était tiré « ex antiquissimis membranis ». Si les quelques lignes (p. 7) qui accompagnent le texte de l'édit font partie du document, comme il semble bien, on ne doutera pas que cet édit ait figuré dans un récit hagiographique, et que ce récit ne dépende d'Orose. Quant au texte de l'édit, TILLEMONT, t. III, p. 699-702, qui en présente une critique solide, le donne pour une pièce simplement douteuse, ce qui est trop peu dire. HARNACK, *Gesch. altchr. Litt.*, p. 872, émet l'hypothèse que cette pièce pourrait être une falsification effrontée de Medonius, ce qui est trop dire. AUBÉ, *L'Église et l'État dans la seconde moitié du IIIe siècle* (1885), p. 16-19, avait eu déjà ce soupçon, et accusé « le savant Jean Crojus » de s'être amusé. L'édit publié par Medonius est

qu'on lui voit produire : d'ensemble, on inférera que l'édit est promulgué dans tout l'Empire [1], ses effets s'étendant à tout le monde romain.

Que Dèce ait voulu atteindre systématiquement et en première ligne les évêques, on en a pour preuve les poursuites exercées contre les évêques des grandes Églises. Dèce savait que l'évêque était en chaque Église le chef : si l'évêque cédait, les fidèles suivraient [2].

A Alexandrie, l'évêque Denys, qui se sait inculpé, attend quatre jours que le préfet d'Égypte Sabinus le fasse arrêter dans sa maison, et ne se met en sûreté par la fuite que le cinquième jour; à Antioche, l'évêque Babylas est jeté en prison et y meurt; l'évêque de Jérusalem est arrêté, conduit à Césarée, jeté en prison où il meurt lui aussi [3]. A Carthage, saint

en fait une amplification de celui attribué à Dèce et à Valérien qui se lit dans la passion de saint Mercure : ce rapprochement est signalé par Medonius. Voyez le texte orignal grec de l'édit de Dèce et de Valérien dans la passion de s. Mercure, H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires* (Paris, 1909), p. 234-235, et le jugement qu'en porte le P. Delehaye, p. 96. Le prototype de l'édit de Medonius n'ayant aucune valeur historique, on voit ce qui en reste à l'édit de Medonius, alors même qu'il remonterait haut dans le Moyen Age. — L'édit de Dèce rapporté dans la passion des saints Abdon et Sennen n'a pas plus de valeur que celui de la passion de saint Mercure.

1. Origen. *In Iosua homil.* ix, 10 : « Convenerunt reges terrae, senatus populusque et principes romani, ut expugnarent nomen Iesu et Israel simul. Decreverunt enim legibus suis ut non sint Christiani. Omnis civitas, omnis ordo christianorum nomen impugnat. Sed... principes vel potestates istae contrariae ut non christianorum genus latius ac profusius propagetur obtinere non valebunt. » Remarquer la formule : *Decreverunt ut non sint christiani*, equivalent du *Non licet esse vos*.

2. Cf. *Acta disput. s. Achatii*, iv, 8 (Gebhardt, p. 119) : « Martianus ait : Cataphryges aspice, homines religionis antiquae, ad mea sacra conversos reliquisse quae fuerant, et nobiscum diis vota persolvere : et tu similiter parere festina. Omnes catholicae legis collige christianos et cum his religionem nostri imperatoris adtende. Veniat tecum omnis populus, ex tuo pendet arbitrio. » La scène se passe à Antioche en Phrygie.

3. Euseb. *H. E.* vi, 40, 2, et 39, 2-4.

Cyprien s'est dérobé par la fuite : une sentence est affichée qui frappe ses biens de confiscation, en lui donnant très officiellement son titre de *episcopus christianorum*[1]. A Rome, dès le 20 janvier (250), le pape Fabien a été exécuté[2]. La situation est si critique que l'Église romaine ne pourra lui donner un successeur, Cornelius, que dans un an, aux premiers mois de 251.

C'est de cet interrègne et de Cornelius que saint Cyprien écrira : « Cornelius s'assit intrépidement à Rome dans la chaire épiscopale, au temps où le tyran, parti en guerre contre les évêques de Dieu, les menaçait des dernières rigueurs, et déclarait qu'il aimerait mieux apprendre qu'un compétiteur se levait pour lui disputer l'Empire, que d'apprendre qu'un évêque de Dieu était élu à Rome »[3]. Le propos, attribué par l'évêque de Carthage à l'empereur Dèce, confirme que l'édit de persécution frappait les évêques (*sacerdotes Dei*) spécialement ; il révèle aussi quelle place prédominante, au jugement du prince lui-même, tenait parmi les évêques du monde romain l'évêque de Rome.

A voir l'évêque d'Antioche et l'évêque de Jérusalem mourir en prison, à voir chez saint Cyprien le détail des souffrances subies en prison par les confesseurs[4].

1. CYPRIAN. *Epistul.* LXVI, 4 (HARTEL, p. 729) : « Persecutio enim veniens ... me ... proscriptionis onere depressit, cum publice legeretur : SI QVIS TENET POSSIDET DE BONIS CAECILII CYPRIANI EPISCOPI CHRISTIANORVM. »

2. *Lib. pontif.* (éd. DUCHESNE), t. I, p. 149.

3. CYPRIAN. *Epistul.* LV, 9 (p. 630) : « ... sedisse intrepidum Romae in sacerdotali cathedra eo tempore, cum tyrannus infestus sacerdotibus Dei fanda atque infanda comminaretur, cum multo patientius et tolerabilius audiret levari adversus se aemulum principem, quam constitui Romae Dei sacerdotem ».

4. CYPRIAN. *Epistul.* XXII, 2 (p. 534), lettre d'un confesseur carthaginois, Lucianus : « Iussi sumus secundum praeceptum imperatoris fame et siti necari et reclusi sumus in duabus cellis... » Suit une liste de chrétiens « qui Deo volente in carcere fame necati sunt ».

à voir dans Eusèbe les tortures que supporta Origène, lui aussi incarcéré [1], on devine que l'édit prescrivait des peines extrêmes, mais qu'il visait moins à faire périr les inculpés, — le nombre en dut être bientôt énorme, — qu'à les faire obéir en les terrorisant ou en les excédant. Une des peines prescrites par l'édit était la confiscation : cette menace suffit à faire capituler une foule de fidèles [2]. On ne leur imposait d'ailleurs pas de renoncer à leur foi, mais seulement de sacrifier aux dieux officiels; on leur demandait un geste d'adhésion.

On se contentait de moins encore, puisqu'on délivrait des certificats de sacrifice, des *libelli*, aux chrétiens qui les demandaient, pareille demande tenant lieu de sacrifice, en Espagne, à Carthage, en Égypte, partout sans doute [3]. Les gouverneurs de province et les magistrats locaux responsables de l'exécution de l'édit avaient trouvé cette transaction : la rigueur de Dèce aboutissait à n'obtenir qu'un simulacre de soumission, les magistrats, soit par humanité, soit par vénalité [4], prenant le parti des prévenus, l'Église seule refusant d'accepter ce marché et de faire cette concession apparente à l'idolâtrie. Encore cette idolâtrie était-elle si vide, que des chrétiens purent hésiter sur le point de savoir si la conscience défendait d'acheter un certificat de sa-

Rapprochez CYPRIAN. *De lapsis*, 13 (p. 246) : « Sed tormenta postmodum venerant et cruciatus graves reluctantibus imminebant... » *Acta disput. s. Achatii*, III, 4 (GEBHARDT, p. 118).

1. EUSEB. *H. E.* VI, 39, 5.

2. CYPRIAN. *De lapsis*, 11 (p. 244) : « Decepit multos patrimonii sui amor caecus... »

3. Dom LECLERCQ, « Les certificats de sacrifice ». *Bull. anc. litt. et arch. chrét.* 1914, p. 52-60 et 126-140.

4. CELERINUS *int.* CYPRIAN. *Epistul.* XXI, 3 (p. 531) : « [Etecusa] pro se dona numeravit ne sacrificaret ». Le fait s'est passé à Rome.

crifice ; on vit des évêques libellatiques, que l'Église devait désavouer [1].

L'évêque d'Alexandrie Denys, dans une lettre à l'évêque d'Antioche Fabius, décrit la terreur produite à Alexandrie par l'édit de Dèce [2]. On saisit là sur le vif la connivence de la population païenne et des autorités, la courageuse attitude des bons chrétiens, et entre les deux un troupeau immense de défaillants. Denys nous apprend que, à Alexandrie, dans la dernière année du règne de Philippe, les païens avaient été très excités contre le christianisme par un personnage qu'il ne nomme pas, qu'il désigne seulement comme « un devin malfaisant », et qui peut être le préfet d'Égypte Sabinus. Il s'était produit une sorte de réveil de la « superstition du pays » : frapper les chrétiens à coups de bâton, les obliger à prononcer des « paroles athées [3] », les traîner à quelque temple pour les contraindre à quelque geste d'adoration [4], piller leurs maisons, les assommer ou les défenestrer, étaient des jeux dont la police n'avait cure. « Toujours et partout on nous criait : Si quelqu'un ne chante pas les paroles de blasphème, vite, qu'on le prenne et qu'on le brûle [5]. » Arrive l'édit de Dèce. Les chrétiens sont déconcertés, pris de panique, surtout les chrétiens de condition : parmi « les plus

1. CYPRIAN. *Epistul.* LXVII, 1 (p. 735), le cas de Basilide, évêque d'Astorga, et de Martial, évêque de Mérida. *Eglise naissante*, p. 451.

2. EUSEB. *H. E.* VI, 41. FELTOE, p. 5-21.

3. Sans doute des blasphèmes contre le Christ (se rappeler le *Christo maledicere* de la lettre de Pline à Trajan), ou des acclamations païennes.

4. Denys parle d'une chrétienne, Quinta, traînée ainsi εἰς τὸ εἰδωλεῖον, et contrainte à προσκυνεῖν. Rapprochez MIN. FEL. *Octav.* 3 (HALM, p. 4) : « Caecilius simulacro Serapidis denotato, ut vulgus superstitiosus solet, manum ori admovens osculum labiis impressit. »

5. EUSEB. *loc. cit.* 8 : εἰ μὴ τὰ δύσφημά τις ἀνυμνοίη ῥήματα. Cf. *ibid.* 7 τὰ τῆς ἀσεβείας κηρύγματα.

notables », beaucoup se soumirent aussitôt à l'édit, les uns par peur, d'autres parce qu'ils étaient investis de fonctions publiques qui les obligeaient déjà à sacrifier, d'autres parce que leur entourage les décida, « tous appelés par leur nom [1] ». La cérémonie se passait sous les yeux de la foule : certains avaient si piteuse mine, que le peuple les assaillait de moqueries ; d'autres faisaient les résolus et protestaient qu'ils n'avaient jamais été chrétiens. Beaucoup se tiraient d'affaire en prenant la fuite. On en arrêta : jetés en prison, mis aux fers, ils résistaient d'abord, puis abjuraient avant d'aller au tribunal. Denys nomme par leurs noms les braves gens qui y mirent leur tête, ils n'étaient pas nombreux, et paraissent de condition fort humble. Denys insiste sur le grand nombre des chrétiens qui se dérobèrent par la fuite, il nomme l'évêque Chérémon, qui était évêque de la ville nommée Nil : il était vieux. Il s'enfuit avec sa femme « vers la montagne d'Arabie », il ne revint pas, et « jamais les frères, quoiqu'ils aient beaucoup cherché, n'ont pu retrouver soit eux, soit leurs cadavres ». Beaucoup qui s'étaient réfugiés dans cette même « montagne d'Arabie », furent réduits en esclavage par les Sarrasins, « on a racheté les uns à grand'peine, avec beaucoup d'argent », et il en reste encore à racheter [2].

A Smyrne, « Polémon le néokore » a mission de

1. *Loc. cit.* 11 : ὀνόμαστί τε καλούμενοι. Feltoe, p. 10, suppose qu'on avait dressé des listes de suspects. Il est plus vraisemblable que *tous* les citoyens qualifiés de περιφανέστεροι, et notamment les δημοσιεύοντες, étaient obligés par l'édit de sacrifier publiquement. Quant aux petites gens, on ne pouvait les atteindre que s'ils étaient dénoncés. Voyez dans les *Acta disput. s. Achatii*, v, 1 (Gebhardt, p. 119), le préfet Martianus pressant l'évêque de lui livrer les noms des fidèles : « Omnium trade mihi nomina! »

2. *Loc. cit.* 42, 3 et 4.

faire exécuter l'édit du prince qui ordonne que les chrétiens sacrifient : les païens, les Juifs, les lettrés avec un intérêt passionné suivent ces opérations de police, assistent à l'interrogatoire des chrétiens arrêtés. Un spectateur païen interrompt Pionius qui explique pourquoi il ne sacrifiera pas : « Qu'avons-nous besoin de tous vos discours, puisqu'il ne vous est pas permis d'exister[1] ? » On a arrêté des chrétiens de toutes les dénominations : un prêtre marcionite[2], qui sera martyrisé avec Pionius, un montaniste[3]. Quand Pionius comparaît devant le proconsul Quintilianus, qui vient d'arriver à Smyrne, l'interrogatoire s'ouvre sur cette question : « De quel culte ou de quelle hérésie êtes-vous? — Catholiques, répond Pionius. — Quels catholiques? — Je suis prêtre de l'Église catholique. — Et tu es le didascale des catholiques? — Oui, j'enseigne[4]. » Le prêtre Pionius est inébranlable jusqu'au bout. Mais son évêque. Euktémon, n'a pas eu le même courage : « Voici que

1. *Martyr. s. Pionii*, VI, 5 (GEBHARDT, p. 101) : οὐκ ἔξεστιν ὑμᾶς ζῆν. C'est le traditionnel *Non licet esse vos*.

2. *Id.* XXI, 5 (p. 113) : καὶ πρεσβύτερόν τινα Μητρόδωρον τῆς αἱρέσεως τῶν Μαρκιωνιστῶν.

3. *Id.* XI, 2 (p. 104) : καὶ ἕνα ἐκ τῆς αἱρέσεως τῶν φρυγῶν ὀνόματι Εὐτυχιανόν.

4. *Id.* XIX, 4 (p. 112) : ὁ ἀνθύπατος ἐπηρώτησεν· Ποίαν θρησκείαν ἢ αἵρεσιν ἔχεις; ἀπεκρίνατο· Τῶν καθολικῶν. ἐπηρώτησε· Ποίων καθολικῶν; ἀπεκρίνατο· Τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας εἰμὶ πρεσβύτερος... Voyez comme dans cette passion les magistrats païens insistent pour faire préciser par les inculpés, non seulement qu'ils sont chrétiens, mais qu'ils appartiennent à l'Eglise catholique. Ainsi le néokore Polémon demande à Pionius son nom, puis : Es-tu chrétien? — Oui. — De quelle Église? — De la catholique, répond Pionius, il n'y en a pas d'autre pour le Christ. *Id.* IX, 2 (p. 103) : Πολέμων ὁ νεωκόρος εἶπεν· Ποίας ἐκκλησίας; ἀπεκρίνατο· Τῆς καθολικῆς, οὔτε γάρ ἐστιν ἄλλη παρὰ Χριστῷ. La même question est posée par Polémon aux compagnons de Pionius. Il faut voir là un indice que Smyrne, que la province d'Asie, comptait des églises chrétiennes autres que la catholique, au su des magistrats. HARNACK. *Mission*. t. II. p. 190.

Euktémon, votre chef, a sacrifié », peut dire le néokore Polémon, « rendez-vous donc aussi, Euktémon vous attend dans le Néméséion[1]. » Pionius, résistant et criant sa foi, est traîné aux pieds de l'autel, où il voit Euktémon debout dans l'attitude d'un idolâtre, une couronne sur la tête. L'évêque de Smyrne, en effet, avait juré par la fortune de l'empereur et par les Némésis qu'il n'était pas chrétien ; il avait offert et sacrifié une brebis au Néméséion , il avait mangé de la chair immolée, sous les yeux de la foule qui riait de son parjure ! Ce dut être le plus grand succès de la politique religieuse de Dèce.

L'empereur avait la dureté des Romains de vieille roche. On ne sera pas tenté d'expliquer par un mouvement de pitié la cessation de la persécution, inopinément, dans les premiers mois de 251 : il faut trouver une raison politique au parti ainsi pris par Dèce d'arrêter l'application de son édit. Cette raison serait-elle la médiocrité des résultats obtenus? Les chrétiens qui reniaient leur foi, ceux qui sacrifiaient sans la renier, ne refaisaient pas la fortune des cultes officiels; d'autre part, les martyrs, les confesseurs, les persécutés qui ne cédaient pas, étaient une multitude de braves gens contre lesquels la violence avait tort, et tort d'autant plus qu'elle n'en venait pas à bout. Comprenant sans doute la faute politique qu'il avait commise, Dèce estima qu'il avait assez fait en affirmant le principe du culte d'État, et qu'il pouvait se contenter d'un semblant de succès. L'Église, qui avait été cette fois atteinte dans ses chefs et dans ses membres, l'Église, qui ne comptait pour ainsi dire plus ses fidèles faillis, ses *lapsi*, ses *libel-*

1. *Id.* XV, 2 (p. 109).

latici, sortait plus forte de ce conflit plus violent, puisqu'en définitive l'État renonçait à la lutte, et que ces *lapsi,* qui n'étaient des *lapsi* que pour avoir obéi à l'État, imploraient maintenant leur réconciliation avec l'Église de Dieu.

*
* *

L'empereur Gallus (251-253) s'en tint à l'attitude dernière de Dèce : maintenir le principe du culte d'État, sans l'appliquer d'urgence. La menace était quotidienne de voir se rouvrir la persécution violente : Cyprien croyait en reconnaître partout les signes avant-coureurs [1]. Cependant, une seule Église fut frappée, comme si, en la choisissant, Gallus avait eu, comme Dèce, la claire vue que l'évêque qu'il frappait était le plus considérable de tous, celui qui suffirait à faire un exemple, l'évêque de Rome. A ce moment, Rome avait deux Églises et deux évêques : la communauté schismatique de Novatien, et la communauté légitime du pape Cornelius. Le pouvoir civil ne s'y trompa point, n'inquiéta pas Novatien qui était négligeable, et frappa Cornelius : le coup fut soudain [2]. On voulait jeter la panique parmi les chrétiens : « *Prosiluerat adversarius terrore violento Christi castra turbare* [3]. » Cornelius, expulsé de Rome, fut relégué à Centumcellae (Civita-Vecchia), où il mourut [4]. La communauté romaine lui ayant donné un successeur, Lucius, aussitôt un arrêt d'expulsion et de relégation fut pris contre lui [5].

1. CYPRIAN. *Epistul.* LVII, 1 (p. 651).
2. *Ibid.* LXI, 3 (p. 696).
3. *Ibid.* LX, 2 (p. 692).
4. *Lib. pontif.* (éd. DUCHESNE), t. I, p. 7.
5. CYPRIAN. *Epistul.* LXI, 1 (p. 695).

Lucius revint vivant d'exil. C'est aussi qu'entre temps, l'empereur Gallus avait été vaincu par un de ses généraux et tué. L'évêque d'Alexandrie Denys voit, dans cette fin misérable d'un règne qui s'était annoncé prospère, un châtiment providentiel pareil à celui qui avait frappé Dèce : « Gallus a chassé les saints qui demandaient pour lui à Dieu la paix et la santé, et, en les chassant, il a perdu la protection de leurs prières[1] ». La terreur que Gallus avait rouverte se dissipa à l'avènement de Valérien (253-260) : le retour d'exil du pape Lucius souleva, chez les chrétiens de Rome, une allégresse débordante dont une lettre de Cyprien donne quelque idée, et à laquelle l'évêque de Carthage s'associe, comme sans doute le monde chrétien s'y associa[2].

Valérien était l'honnête homme que Dèce avait naguère investi de la censure : avoir mérité la confiance totale d'un conservateur dur et décidé comme Dèce n'était pas de bon augure pour le christianisme. Valérien cependant avait pu voir Dèce, sinon désabusé, du moins hésitant sur l'efficacité de la violence morale. A choisir entre les deux attitudes de Dèce, Valérien, comme Gallus, opta pour la dernière. « Il fut doux et bienveillant aux hommes de Dieu[3], disait l'évêque d'Alexandrie Denys, car aucun autre des empereurs ses prédécesseurs ne se montra à ce point bienveillant et favorable envers eux : même les empereurs qu'on disait ouvertement être chrétiens, ne leur témoignèrent pas plus d'accueil et de sympathie que Valérien au début de son règne :

1. Euseb. *H. E.* vii, 1. Feltoe, p. 70. Cette lettre de Denys est de 262, pense-t-on.

2. Cyprian. *Epistul.* lxi, 4 (p. 697).

3. L'expression πρὸς τοὺς ἀνθρώπους τοῦ θεοῦ désigne ici les fidèles, comme plus loin l'expression πᾶς ὁ οἶκος αὐτοῦ θεοσεβῶν πεπλήρωτο.

sa maison était toute pleine d'hommes pieux, elle était une église de Dieu[1]. » Ces hyperboles s'accordent bien avec la joie du retour de Lucius à Rome.

La tolérance dura jusqu'en 257. L'évêque d'Alexandrie, Denys, qui parle de ces choses de son temps sans doute d'après les bruits qui couraient, attribue le revirement du faible Valérien à l'influence prise alors par Macrien, son ministre du trésor[2]. Il qualifie Macrien de « archisynagogarque des mages d'Égypte », qui est, pense-t-on, une expression satirique du zèle de Macrien pour le paganisme et du caractère superstitieux de ce zèle : les païens d'Antioche et d'Alexandrie, pour se moquer de la bigoterie d'Alexandre Sévère, le traitaient aussi d'*archisynagogus*[3]. On peut, après cela, ne pas prendre à la lettre les horrifiques pratiques de divination que Denys attribue à Macrien[4]. Il dut suffire à Macrien, s'il était superstitieux, de croire et de faire croire à Valérien que le christianisme compromettait auprès des dieux le salut de l'Empire, et que ce salut serait assuré par le retour de tous aux cultes officiels. On rentra ainsi dans la politique fanatique.

Il y eut deux édits, dont le premier fut porté en

1. Euseb. *H. E.* vii, 10, 3. Feltoe, p. 72.

2. Euseb. *H. E.* vii, 10, 5 : ἐπὶ τῶν καθόλου λόγων βασιλέως. Feltoe, p. 74, identifie cette charge avec celle du *Procurator summae rei*. Denys ne croit pas déroger à la gravité en faisant un jeu de mots sur le ἐπὶ τῶν καθόλου λόγων : Macrianus, dit-il, n'eut aucun dessein raisonnable ni universel (οὐδὲν εὔλογον οὐδὲ καθολικὸν ἐφρόνησεν), il n'eut pas d'égard pour la Providence qui veille sur l'univers (τὴν καθόλου πρόνοιαν), il ne pensa pas au compte qu'il rendrait au souverain suprême, il fut l'ennemi de l'Église catholique de Dieu (τῆς καθολικῆς αὐτοῦ ἐκκλησίας).

3. Lamprid. *Alex. Sev.* 28. (Peter, p. 247) : « ... lacessiverant conviciolis, et Syrum archisynagogum eum vocantes et archiereum. »

4. Euseb. *H. E.* vii, 10, 4. Feltoe, p. 72-73.

août 257. Dès le 30 août, Cyprien était traduit devant le proconsul d'Afrique, Aspasius Paternus[1].

Imperatore Valeriano quartum et Gallieno tertium consulibus tertio kalendarum septembrium Carthagine in secretario Paternus proconsul Cypriano episcopo dixit : *Sacratissimi imperatores Valerianus et Gallienus litteras ad me dare dignati sunt, quibus praeceperunt eos, qui romanam religionem non colunt, debere romanas caeremonias recognoscere*[2]. *Exquisivi ergo de nomine tuo, quid mihi respondes?*

Cyprianus episcopus dixit : *Christianus sum et episcopus. Nullos alios deos novi, nisi unum et verum deum, qui fecit caelum et terram, mare et quae sunt in eis omnia. Huic deo nos, christiani, deservimus, hunc deprecamur diebus ac noctibus pro vobis et pro omnibus hominibus et pro incolumitate ipsorum imperatorum*[3].

Le procès-verbal de l'interrogatoire de saint Cyprien s'ouvre par les lignes qu'on vient de lire. L'édit de Valérien impose les « cérémonies romaines » à quiconque ne pratique pas la « religion romaine » :

1. *Acta proconsularia*, I, 1-8, dans les CYPRIANI *Opp.*, éd. HARTEL, t. III, p. CX-CXI, et dans GEBHARDT, *Märtyreracten*, p. 124-125. — Le procès-verbal de la comparution de Cyprien à Carthage doit être rapproché du procès-verbal de la comparution de Denys à Alexandrie, que Denys lui-même cite dans une de ses lettres (EUSEB. *H. E.* VII, 11, 6-11. FELTOE, p. 30-32).

2. Le préfet d'Egypte, Aemilianus, s'adresse aux prévenus et leur dit que, vu la « philanthropie dont usent nos seigneurs » envers eux, ils seront absous, s'ils consentent à prendre le parti de la nature (ἐπὶ τὸ κατὰ φύσιν τρέπεσθαι), à « adorer les dieux qui conservent l'Empire » (θεοὺς τοὺς σῴζοντας αὐτῶν τὴν βασιλείαν προσκυνεῖν), et à répudier ce qui est contre la nature (τῶν παρὰ φύσιν). Seront-ils ingrats envers des princes qui veulent leur bien? (EUSEB. 11, 7).

3. Denys répond : « Tous n'adorent pas tous les dieux, chacun adore ceux qu'il juge devoir adorer. Nous adorons le Dieu unique, démiurge de l'univers, qui a donné l'empire aux très pieux (θεοφιλέστατοι) Auguste, Valérien et Gallien; nous l'adorons religieusement et sans cesse nous le prions pour leur empire et sa stabilité » (EUSEB. 11, 8).

les cultes officiels sont obligatoires, sans que l'on veuille pourtant interdire aux chrétiens d'avoir leur religion à eux[1] : on exige d'eux leur participation aux « cérémonies romaines » et au culte des dieux de tout le monde. Les poursuites sont exercées contre le clergé : le pouvoir civil n'ignore aucunement la constitution hiérarchique de l'Église. A Carthage, le proconsul fait arrêter l'évêque seul : il le somme de « *recognoscere* » les cérémonies romaines. Il n'a aucune illusion sur la réponse que lui fera l'évêque, non plus que sur l'inutilité d'insister après que l'évêque a répondu. Cyprien n'a pas davantage l'illusion de croire qu'il peut se défendre.

Paternus proconsul dixit :
In hac ergo voluntate perseveras?
Cyprianus episcopus respondit :
Bona voluntas quae Deum novit immutari non potest.
Paternus proconsul dixit :
Poteris ergo secundum praeceptum Valeriani et Gallieni exul ad urbem Curubitanam proficisci?
Cyprianus episcopus dixit :
Proficiscor[2].

L'édit de Valérien condamne à l'exil les prévenus qui refuseront d'obtempérer[3]. Cyprien sera exilé à

1. A Denys qui vient de confesser sa foi au Dieu unique, le préfet d'Égypte réplique : « Qui vous empêche de l'adorer, s'il est Dieu, avec les dieux selon la nature (μετὰ τῶν κατὰ φύσιν θεῶν)? On vous ordonne d'adorer les dieux, et les dieux de tout le monde » (EUSEB. 11, 9).

2. Le préfet d'Égypte prononce contre Denys et ses compagnons : « ... Vous ne resterez pas dans cette ville, mais serez relégués dans le pays de la Libye, au lieu appelé Képhro : j'ai choisi ce lieu d'ordre de nos Augustes » (EUSEB. 11, 10).

3. *Acta proconsularia*, II, 1 : « Tunc Paternus proconsul iussit beatum Cyprianum in exsilium deportari ». *Epistul.* LXXVI, 1 (HARTEL, p. 827), Cyprien se qualifie de *relegatus*. PONT. *Vita Cypriani*, 11 (HARTEL, III, p. CI) : « ... supervenit exilium... Christiano totus hic

Curubis, *Colonia Iulia Curubis*, qui n'est d'ailleurs qu'à peu de distance de Carthage : si désolé que soit le site, Cyprien va y trouver bon accueil, et les « frères » de Carthage auront facilité de venir nombreux l'y visiter[1]. Le pape Pontien, déporté en Sardaigne par Maximin, avait été plus durement traité.

Paternus proconsul dixit :
Non solum de episcopis, verum etiam de presbyteris mihi scribere dignati sunt. Volo ergo scire ex te, qui sint presbyteri qui in hac civitate consistunt.
Cyprianus episcopus respondit :
Legibus vestris bene atque utiliter censuistis delatores non esse; itaque detegi et deferri a me non possunt. In civitatibus autem suis invenientur...
Paternus proconsul dixit :
A me invenientur.
Et adiecit :
Praeceperunt etiam, ne in aliquibus locis conciliabula fiant, nec coemeteria ingrediantur. Si quis itaque hoc tam salubre praeceptum non observaverit, capite plectetur.
Cyprianus episcopus respondit :
Fac quod tibi praeceptum est.

L'édit vise les prêtres avec les évêques[2]. L'évêque est un personnage notoire, connu du pouvoir civil en chaque ville où siège un évêque. Il n'en va pas de même des prêtres : le proconsul demande ingénument à Cyprien la liste des prêtres de Carthage, Cyprien le prie de les chercher lui-même.

mundus una domus est, unde licet in abditum et abstrusum locum fuerit relegatus... ».

1. PONT. *Vita Cypriani*, 12 (p. CII).

2. Denys comparaît avec un de ses prêtres (Maxime) et trois de ses diacres (Faustus, Eusèbe et Chérémon). Mais peut-être ce prêtre et les trois diacres se présentaient-ils spontanément, voulant accompagner leur évêque, comme aussi bien « ce frère de Rome qui était là » (Marcellus) et qui l'accompagna aussi (EUSEB. 11, 3).

L'édit enfin interdit aux chrétiens les réunions de leur culte en aucun lieu, il leur interdit l'entrée de leurs cimetières, cela sous peine de mort[1].

L'empereur Maximin (235-238) avait pour la première fois légiféré contre les ἐκκλησιῶν ἄρχοντες, l'*ordo* chrétien, sans toucher à la *plebs* chrétienne. L'édit de Valérien s'en prend comme Maximin à l'*ordo* chrétien : évêques, prêtres, sont mis en demeure de sacrifier, sous peine de relégation. Les fidèles sont sans doute trop nombreux, insaisissables, et l'échec de Dèce n'est pas oublié. Valérien recourt à un expédient : il interdit à l'avenir les réunions du culte chrétien, notamment les réunions dans les cimetières : il crée, ou il renouvelle[2], contre les chrétiens le délit d'assemblées illicites; pour intimider plus efficacement, il décrète contre les délinquants la peine capitale. Une réunion est un délit que la police surprend et dont elle saisit incontinent les auteurs : le pouvoir civil sait sans doute que la vie du christianisme est dans ses assemblées, il les interdit, pensant porter au christianisme un coup mortel. D'intentions spoliatrices, on n'en découvre pas dans cet article, qui ne vise que les personnes, non la propriété ecclésiastique.

Les chrétiens renoncèrent à leurs assemblées solen-

1. Denys observe que le préfet ne lui a pas dit d'abord : Plus de réunions (Μὴ σύναγε), car il réservait cet article pour la fin (Euseb. 11, 4). En effet, dans la sentence qui exile Denys à Képhro, l'inhibition est insérée : « En aucune manière, il ne vous sera permis, soit à vous, soit à quiconque, de tenir des réunions (συνόδους ποιεῖσθαι) ou de pénétrer dans les cimetières (εἰς τὰ καλούμενα κοιμητήρια εἰσιέναι) ... Si quelqu'un est surpris dans une telle réunion (ἐν συναγωγῇ τινι), il en portera la peine due » (Euseb. 11, 10-11). Le mot συναγωγή employé là, et tout autant le mot σύνοδος, sont des impropriétés intéressantes dans cette sentence d'un préfet d'Égypte.

2. *Église naissante*, p. 43-44.

nelles, mais ils en tinrent de clandestines, par petits groupes, dans des localités où l'on pouvait déjouer la surveillance de la police [1]. Il y eut des surprises, des sentences rigoureuses suivirent, ainsi en Numidie, où des lettres de saint Cyprien parlent d'évêques, de prêtres, de diacres, de fidèles, les uns jetés en prison, d'autres condamnés aux mines, d'autres mis à mort [2], sans doute pour délit de réunion. L'édit de Valérien enserrait les chrétiens dans une coercition maintenant efficace.

Le succès enhardit le prince à étendre et à aggraver les rigueurs. Un second édit fut publié en 258, c'était un rescrit au sénat, le sénat ayant peut-être sollicité cette surenchère. L'exil n'avait pas brisé les liens des évêques et de leurs fidèles : le nouvel édit prononce contre les évêques, les prêtres, les diacres, la peine capitale, et ils seront exécutés *in continenti*, sur-le-champ. On n'avait poursuivi que les fidèles surpris en flagrant délit de réunion : le nouvel édit décrète que les sénateurs, les *egregii viri* et les chevaliers, encourront la perte de leur rang et la confiscation de leurs biens, et, au cas où ils s'obstineraient, la peine capitale ; les *matronae*, la confiscation et l'exil ; les *caesariani*, gens des domaines impériaux, la confiscation et l'affectation à des tâches serviles dans ces mêmes domaines [3]. La profession

1. EUSEB. II, 17 : ἐν προαστείοις (pas faubourgs, mais environs d'Alexandrie) πορρωτέρω κειμένοις κατὰ μέρος ἔσονται συναγωγαί, καὶ οὕτως ἐγένετο, écrit Denys. FELTOE, p. 35.

2. CYPRIAN. *Epistul.* LXXVI, 1 (p. 828). Voyez *Epistul.* LXXVII-LXXIX, les trois touchantes lettres de chrétiens condamnés remerciant Cyprien de ses bontés pour eux.

3. CYPRIAN. *Epistul.* LXXX, 1 (p. 839) : « ... rescripsisse Valerianum ad senatum ut episcopi et presbyteri et diacones in continenti animadvertantur, senatores vero et egregii viri et equites romani dignitate amissa etiam bonis spolientur, et si ademptis facultatibus christiani perseveraverint capite quoque multentur, matronae ademp-

de christianisme était redevenue un crime, au moins pour les *caesariani*, et pour les personnes de l'ordre équestre et de l'ordre sénatorial : on espérait les terroriser en les désignant et en les menaçant de peines extrêmes. Contre les *plebeii*, il suffirait de maintenir l'interdiction des assemblées de culte. Le christianisme frappé dans son clergé, frappé dans l'aristocratie de ses fidèles, n'allait-il pas être enfin à bout?

La première victime de l'édit fut l'évêque de Rome : le pape Xystus est mis à mort, le 6 août, dans le cimetière où il a été saisi avec quatre de ses diacres. Les deux préfets de Rome sont comme en permanence : il ne se passe pas de jour où ils ne prononcent des sentences de mort et de confiscation. Ainsi s'exprime Cyprien[1]. Lui-même comparaît le 14 septembre devant le proconsul d'Afrique.

> Galerius Maximus proconsul Cypriano episcopo dixit[2] :
> *Tu es Thascius Cyprianus?*
> Cyprianus episcopus respondit :
> *Ego sum.*
> Galerius Maximus proconsul dixit :
> *Tu papam[3] te sacrilegae mentis hominibus praebuisti?*
> Cyprianus episcopus respondit :
> *Ego.*

tis bonis, in exilium relegentur, caesariani autem quicumque vel prius confessi fuerant vel nunc confessi fuerint confiscentur et vincti in caesarianas possessiones descripti mittantur ».

1. Cypriani *Epistul.* lxxx, 1 (Hartel, p. 840). Voyez le commentaire de Duchesne, *Lib. pont.* t. I, p. 155 et xcvii.

2. *Acta proconsularia*, iii, 3-iv, 3.

3. Sur l'emploi du mot *papa* pour qualifier soit un évêque, soit un prêtre, *Église naissante*, p. 348 et aussi p. 353. Aux textes cités là joignez *Passio s. Perpetuae*, xiii, 3 (Gebhardt, p. 82) : « Et diximus illis [à l'évêque Optatus et au prêtre Aspasius] : Non tu es papa noster, et tu presbyter? » Cf. De Labriolle, « Une esquisse de l'histoire du mot *Papa* », *Bull. anc. litt. chr.* 1911, p. 215-220. A Carthage, en 258, *papa* est synonyme d'*episcopus*, à en juger sur la question du proconsul Galerius.

Galerius Maximus proconsul dixit :
Iusserunt te sacratissimi imperatores caeremoniari.
Cyprianus episcopus respondit :
Non facio.
Galerius Maximus proconsul dixit :
Consule tibi.
Cyprianus episcopus respondit :
Fac quod tibi praeceptum est, in re tam iusta nulla est consultatio.

Galerius Maximus conlocutus cum concilio sententiam vix et aegre dixit verbis huiusmodi :
Diu sacrilega mente vixisti et plurimos nefariae tibi conspirationis homines adgregasti, et inimicum te diis romanis et religionibus sacris constituisti, nec te pii et sacratissimi principes Valerianus et Gallienus Augusti et Valerianus nobilissimus Caesar ad sectam caeremoniarum suarum revocare potuerunt. Et ideo cum sis nequissimorum criminum auctor et signifer deprehensus, eris ipse documento his quos scelere tuo tecum adgregasti : sanguine tuo sancietur disciplina.
Et his dictis decretum ex tabella recitavit :
Thascium Cyprianum gladio animadverti placet.
Cyprianus episcopus dixit :
Deo gratias.

La première question du proconsul est pour fixer l'identité de Cyprien et lui faire avouer qu'il est le chef des chrétiens de Carthage : par dérision ou par gaucherie, le proconsul se sert du terme *papa* que dans leur vénération les fidèles de Carthage donnent à leur évêque. Tout de suite apparaît le grief de l'autorité impériale : les chrétiens sont pour elle des esprits sacrilèges (*sacrilegae mentis homines*). Il faut que Cyprien participe au culte officiel, c'est l'ordre des très sacrés empereurs. Sur son refus, il est condamné à mort, sans autre forme. Notez les atten-

dus de la sentence : Cyprien a depuis longtemps vécu en sacrilège (*sacrilega mente*), il s'est associé un grand nombre de gens du même détestable esprit (*nefariae conspirationis*), il s'est posé en ennemi des dieux romains et des cérémonies sacrées de leurs cultes, l'édit de l'empereur n'a pas réussi à le ramener à ces cérémonies : Cyprien est un instigateur et un porte-drapeau, sa condamnation est un exemple à faire. La politique de Valérien trahit là son inspiration : il y a des dieux romains, l'empereur a sa liturgie; quiconque renie ces dieux et ce culte est un sacrilège. On ne peut contraindre cette conspiration de sacrilèges; on frappe les chefs, on ramènera leurs fidèles par la terreur, et ainsi sera rétabli l'ordre public, « *sanguine sancietur disciplina* ».

L'édit de 258 dut être appliqué dans toutes les provinces de l'Empire. On n'a pourtant que quelques témoins de la persécution, en Afrique, en Espagne, en Égypte, en Asie. Le mot est à retenir de Fructuosus, évêque de Tarragone, qui, au moment de monter sur le bûcher, est supplié par un de ses fidèles de se souvenir de lui : « Il faut, répond l'évêque, que je pense à l'Église catholique répandue de l'Orient à l'Occident [1]. » Cette émouvante réponse est un indice que toute la catholicité était dans l'épreuve.

* * *

Valérien finit tragiquement : vaincu par le roi des Perses, Sapor, fait prisonnier, il fut emmené en captivité et n'en revint pas, « laissant au nom des Romains la plus grande humiliation [2] » qu'ils aient

1. Leclercq, *Espagne chrétienne* (1906), p. 56.
2. Zosim. i, 36 (éd. Mendelssohn, p. 26).

essuyée, écrit le païen Zosime. Gallien, qui lui succédait, se débarrassa de Macrien et de ses fils. On a fait dire, à tort, à un texte de Denys d'Alexandrie [1] que Macrien, au moment du désastre final, avait trahi et perdu Valérien : il avait été seulement l'inspirateur de sa politique persécutrice, et de cette politique surtout Gallien entendit se libérer.

En effet, devenu seul maître du pouvoir, le fils de Valérien, qui depuis 253 était associé au gouvernement et avait pu connaître les secrètes hésitations de son père, fit aussitôt cesser la persécution Eusèbe a conservé, document d'une capitale importance, le texte d'une lettre de Gallien adressée à l'évêque d'Alexandrie Denys et aux autres évêques d'Égypte.

L'empereur César Publius Licinius Gallien, pieux, fortuné, auguste, à Denys, à Pinna, à Démétrius et aux autres évêques [2].

Le bienfait de ma générosité doit, je l'ai ordonné, être étendu au monde entier. J'ai ordonné que les lieux de culte fussent évacués, et donc que vous puissiez profiter du texte de mon rescrit, et que personne ne vous moleste. Et dans l'espèce, ce qui peut être en droit récupéré par vous, vous est concédé par moi déjà. C'est pourquoi Aurelius Quirinius, l'intendant de l'affaire suprême [3], *gardera l'ordonnance par moi octroyée.*

Eusèbe donne ce document comme traduit du latin le plus exactement possible. Il ajoute : « On a une autre ordonnance du même empereur, faite pour

1. EUSEB. *H. E.* VII, 23, 1. FELTOE, p. 76.
2. EUSEB. *H. E.* VII, 13 (éd. SCHWARTZ, p. 666).
3. ὁ τοῦ μεγίστου πράγματος προστατεύων, le *Procurator rei summae.*

d'autres évêques, et leur permettant de reprendre les terrains dits des cimetières[1]. »

La lettre de Gallien à l'évêque Denys se réfère à un acte antérieur, qui est proprement l'édit (προσέταξα) pacificateur de Gallien, et qui ne nous est pas connu d'ailleurs. Gallien, en s'y référant ici, rappelle que le bienfait qu'il y octroyait s'étendait au monde entier[2] : c'était un édit de tolérance aussi solennel et aussi général que l'avaient été les deux édits de persécution de Valérien. La lettre à Denys a trait à l'usage des lieux chrétiens de culte : elle rappelle donc que l'édit de tolérance a restitué aux chrétiens les lieux de culte (τόποι θρησκεύσιμοι). Ce ne peut être qu'un des articles entre plusieurs de l'édit de pacification. Le rescrit aux évêques d'Égypte répond à une question de droit posée par les évêques d'Égypte. Pour la première fois dans l'histoire connue, des évêques saisissent le prince, et le prince leur confirme un droit. Ces évêques appartiennent à une même province, l'Égypte, ils forment groupe ; à leur tête semble être placé l'évêque d'Alexandrie, Denys. L'Égypte a été, pendant la première année du règne de Gallien, déchirée par la guerre civile qu'a soulevée le parti de Macrien et de ses fils : au milieu de l'été de 261 l'ordre a été rétabli, et à ce moment sans doute l'évêque d'Alexandrie fait valoir ses droits sur

1. Euseb. *ibid.* : καὶ ἄλλη δὲ τοῦ αὐτοῦ διάταξις φέρεται, ἣν πρὸς ἑτέρους ἐπισκόπους πεποίηται, τὰ τῶν καλουμένων κοιμητηρίων ἀπολαμβάνειν ἐπιτρέπων χώρια.

2. En grec : τὴν εὐεργεσίαν τῆς ἐμῆς δωρεᾶς διὰ παντὸς τοῦ κόσμου ἐκβιβασθῆναι προσέταξα, ὅπως ἀπὸ τῶν τόπων τῶν θρησκευσίμων ἀποχωρήσωσιν, καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς (les évêques d'Egypte) τῆς ἀντιγραφῆς τῆς ἐμῆς (le rescrit impérial) τῷ τύπῳ (la copie, *exemplum*) χρῆσθαι δύνασθε, ὥστε μηδένα ὑμῖν ἐνοχλεῖν. Le mot ἀποχωρήσωσιν suggère que les lieux de culte ont été séquestrés, ou simplement gardés à vue pour empêcher aucun chrétien d'y pénétrer.

les lieux de culte qu'on ne lui a pas encore restitués. Gallien répond : « Ce qui peut être en droit récupéré par vous, vous est concédé par moi déjà ». L'édit qui a restitué aux chrétiens dans tout l'Empire leurs lieux de culte, date déjà de plusieurs mois, son application a été en Égypte retardée par l'état de révolution d'Alexandrie, peut-être aussi par l'opiniâtreté des adversaires locaux du christianisme.

On conclura de cette analyse que Gallien a rendu aux chrétiens la liberté de professer leur foi, la liberté de réunion, la faculté de posséder des lieux de culte et des cimetières, le droit d'ester en justice : il ne leur a rendu en tout cela rien que ne leur eût jadis concédé Alexandre Sévère, car il faut toujours en revenir à Alexandre Sévère pour la plus haute anticipation de l'édit de Milan. Gallien cependant introduisait une nouveauté : il traitait avec les évêques[1].

Denys d'Alexandrie atteste la reconnaissance du catholicisme pour Gallien. Quand Macrien eut disparu avec sa race, écrit-il, « Gallien fut proclamé et accepté de tous : c'était un empereur à la fois ancien et nouveau » ; ancien, puisqu'il avait été associé à Valérien ; nouveau, puisqu'il régnait maintenant par lui-même. Et Denys de comparer la compétition de Macrien à un nuage menaçant qui, après avoir caché un temps le soleil, se dissipe, et le ciel retrouve sa splendeur. Ainsi Macrien n'est plus « et Gallien est

1. L. Homo, *Essai sur le règne de l'empereur Aurélien* (1904), p. 164, nie que Gallien ait reconnu officiellement le christianisme comme *religio licita*. Mais du moment que Gallien révoquait les édits de persécution de Valérien, rendait aux chrétiens leurs biens corporatifs confisqués (M. Homo l'admet avec nous), il leur concédait en fait le droit d'être chrétiens, et, si rien ne fut changé par là à la condition juridique du christianisme, c'est que dès avant Gallien le christianisme était en possession d'une existence légale officiellement reconnue.

ce qu'il était : le pouvoir impérial s'est dépouillé de sa vieillesse, il s'est purifié de sa perversion antérieure, il fleurit à cette heure avec plus d'éclat, on le voit et on l'entend de plus loin, il est partout présent... Quand je considère les jours des années impériales, je vois que les princes renommés, s'ils ont été impies, sont vite devenus sans gloire, tandis que celui-ci, très saint et très ami de Dieu, règne depuis plus de sept années déjà[1]... » Cette louange du prince, dans la bouche de l'évêque d'Alexandrie, est excessive, elle fait trembler : l'évêque a cette fois mal usé des termes de saint et d'ami de Dieu[2], en les appliquant à Gallien. Le prince qui rendit la liberté au christianisme était loin d'être chrétien. Sa femme, dont le nom est resté attaché au souvenir de l'introduction à Rome du néoplatonisme, l'impératrice Salonine, n'était pas davantage chrétienne. Tout de même, l'esprit conservateur d'un Dèce, le fanatisme d'un Macrien, étaient des inspirations épuisées : le christianisme s'imposait comme un fait social, et la sagesse politique d'empereurs comme Gallien en convenait, en attendant le moment où la conversion d'un Constantin rendrait hommage à la doctrine contenue dans ce fait social.

1. EUSEB. *H. E.* VII, 23, 1-4. FELTOE, p. 77-78.

2. En grec, ὁσιώτερος καὶ φιλοθεώτερος. Cet enthousiasme d'un évêque devra être rapproché de la sévérité de l'historien païen qu'est Eutrope. Il écrira de Gallien, *Breviar.* IX, 8, 1 (éd. RUEHL, p. 63) : « Diu placidus et quietus, mox in omnem lasciviam dissolutus, tenendae rei publicae habenas probrosa ignavia et desperatione laxavit. » Le relâchement que flétrit Eutrope répond pour une part à la tolérance que loue Denys.

Excursus A

Sol invictus.

Le syncrétisme du temps des Sévères a préparé la voie à une religiosité païenne plus pénétrée de l'idée de la monarchie divine [1]. Tel est le caractère du culte du Soleil, qui s'introduit dans le polythéisme romain comme un principe monarchique, et qui sous Aurélien (270-275) semble vouloir se superposer à toute la religion romaine.

Le culte du Soleil fait sa première apparition sur les monnaies de Gallien [2]. Les monnaies de Claude II lui sont fidèles [3]. Le Soleil devient la divinité protectrice du prince, et s'accorde ainsi avec le culte impérial. Il peut passer pour une expression du culte d'Apollon, très répandu en Occident, notamment dans les Gaules et l'Illyricum. Il s'accorde au mieux avec le mithraïsme, où le *Sol invictus*

1. Nous n'avons en vue dans cet *Excursus* que l'évolution de la religion officielle à Rome dans la sphère du pouvoir impérial, point dans la société romaine. Et nous prenons l'histoire de cette évolution au point où la conduit l'étude de J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères* (1886). Nous supposons connue l'influence que les religions orientales ont eue dans cette évolution de la religiosité romaine vers le monothéisme, qui a été décrite par F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* 2 (1909). — Sur le culte romain du Soleil, F. Cumont, « La théologie solaire du paganisme romain », *Mémoires des savants étrangers* [Acad. des Inscr.), t. XII, 2e partie; du même, art. « Sol » du *Dictionn.* de Saglio, t. IV, 1381-1386; et encore *Textes et monuments figurés rel. aux mystères de Mithra*, t. I (1899), p. 279-292, « Mithra et le pouvoir impérial ».

2. Cohen, *Monnaies,* t. V2, Gallien, nos 319, 336, 337, 696, 697, 703-713, 812, 978-985, 986-989.

3. Cohen, t. VI2, Claude II, nos 16, 185-191, 273-275.

est le symbole divin. Le Baal d'Émèse est, lui aussi, un *sol invictus*. Le Soleil est aussi bien un symbole de la divinité abstraite et le substitut de tous les dieux : qu'on se rappelle la dévotion exclusive d'Apollonius de Tyane pour le soleil. Il est possible enfin que le progrès des conceptions astronomiques ait contribué à mettre en valeur la monarchie astrale du soleil. Il y a là des convergences qui ont préparé et qui expliquent la tentative d'Aurélien[1].

Comme Claude II son prédécesseur, Aurélien est originaire de l'Illyricum : il est né à Sirmium, où sa mère était, dit-on, prêtresse d'un temple du soleil, *sacerdotem templi Solis*[2].

Quelques textes nous éclairent sur la religion d'Aurélien devenu empereur. Il entend pratiquer les cultes officiels ponctuellement, dévotement. Au début de 271, en effet, une invasion de Juthunges a pénétré en Italie et poussé jusqu'aux environs de Plaisance, où Aurélien a essuyé par surprise une grave défaite. L'émotion est aussitôt extrême à Rome. Les vieux sénateurs, d'accord avec les pontifes, réclament le recours aux cérémonies traditionnelles d'expiation, seules capables de conjurer les calamités qui menacent : il faut consulter les livres Sibyllins, suggèrent-ils, pour connaître les rites opportuns. Le préteur urbain saisit le Sénat d'une requête d'Aurélien à cette fin. On en a le texte dans Vopiscus, sans doute un morceau de rhétorique, au plus tard des années 305-306. Si donc il ne nous apprend rien sur l'état d'âme d'Aurélien, il exprime du moins celui d'un romain de Rome, fidèle à la religion officielle et qu'inquiètent les infiltrations chrétiennes dans la société dont il est. Aurélien est supposé s'adresser en ces termes au Sénat :

1. CUMONT, art. « Sol ». p. 1384.

2. VOPISC. *Aurelian.* 4 (éd. PETER, p. 139). Rapprochez FILASTR. *Haer.* 10 (éd. MARX, p. 5) : « Alii autem sunt Heliognosti, qui et Deinvictiaci dicuntur, solem adorantes... Quem Hermes ille vanus paganus Trismegistus docuit post deum omnipotentem non alium nisi solem debere ipsum et homines adorare ; qui cum ad Celtarum provinciam perrexisset, ipse eos dinoscitur docuisse... »

Miror vos, patres sancti, tamdiu de aperiendis Sibyllinis dubitasse libris, perinde quasi in Christianorum ecclesia, non in templo deorum omnium tractaretis. Agite igitur et castimonia pontificum caerimoniisque sollemnibus iuvate principem necessitate publica laborantem[1]...

Il ne faut pas que le Sénat hésite à ordonner le recours aux livres Sibyllins : bon pour des chrétiens de douter des dieux, mais quoi! le Sénat délibère-t-il dans le temple de tous les dieux, ou dans une église? En cette heure critique, il doit aider le prince en lui procurant l'intercession des saints pontifes et des rites consacrés.

La *sententia* du sénateur qui le premier a la parole, n'est pas plus authentique que la lettre du prince, mais elle est aussi pénétrée de respect pour la religion : « Nous venons d'écouter la lettre par laquelle le vaillant empereur réclame l'aide du dieu (*litteras quibus rogavit opem dei*). Remarquez qu'il ne dit pas des dieux. Il faut monter au temple, il faut consulter les livres sacrés (*velatis manibus libros evolvite*). On vote aussitôt conformément à cet avis; la consultation des *fatales libri* donne le programme des cérémonies expiatoires qui s'imposent: Rome est purifiée par des lustrations, des chants religieux (*cantata carmina*), des processions (*amburbium*)[2]. Nous saisissons la fidélité de l'État aux plus vieux rites pontificaux.

Sur la fin de 271, Aurélien marche contre les Palmyréniens, leur reprend la Galatie et Ancyre, et arrive devant Tyane, qui capitule après un semblant de résistance. Comme l'armée réclame le pillage de la ville, Aurélien refuse, persuadé qu'il convient d'épargner une ville qui est romaine et qui a fait confiance au prince en se rendant à lui[2]. Vopiscus attribue une tout autre raison au refus d'Aurélien. A l'en croire, Aurélien aurait eu vraiment d'abord le dessein de mettre Tyane à feu et à sang; mais, comme il s'était retiré dans sa tente, une apparition s'était montrée à lui, et Aurélien aurait tôt fait de reconnaître Apol-

1. Vopisc. *Aurelian.* 20 (p. 150).
2. Homo, p. 91.

lonius de Tyane, car il connaissait les traits du vénérable philosophe, pour avoir vu son image dans bien des temples[1]. Sur quoi, Apollonius s'adressant en latin à l'empereur, afin de se faire comprendre de cet homme de Pannonie, lui aurait dit : « Aurélien, si tu veux vaincre, ne pense plus à massacrer mes compatriotes; Aurélien, si tu veux régner, épargne le sang innocent; Aurélien, sois clément, si tu veux vivre. » L'empereur, très frappé de ces paroles et de cette apparition, aurait promis incontinent à Apollonius de lui élever des statues et un temple, et de ne faire aucun mal aux gens de Tyane[2].

Nous ne saisissons pas ici seulement combien la foi aux songes est une foi commune alors, et aussi la foi aux vœux : « *Aureliane, si vis vincere...* » Nous surprenons une sorte de culte voué à Apollonius de Tyane, le héros du syncrétisme du temps des Sévères. Vopiscus le qualifie de sage très célèbre et très écouté, de philosophe ancien, de véritable ami des dieux, honoré lui-même comme une divinité : « Quoi de plus saint que cet homme, de plus vénérable, de plus antique, de plus divin, a jamais existé parmi les hommes? Il a rendu la vie à des morts, il a fait et dit maintes choses qui sont au delà des forces humaines. » Son image est dans les temples, l'empereur lui élèvera un temple, du moins il le lui promit en songe. Vopiscus déclare tenir le récit de personnes graves (*Haec ego a gravibus viris comperi*) qui apparemment le croyaient vrai.

1. Cf. Lactant. *Div. inst.* v, 3, 14 (éd. Brandt, p. 409) : « ... [Apollonium] adoratum esse a quibusdam sicut deum, et simulacrum eius sub Herculis Alexicaci nomine constitutum ab Ephesiis etiam nunc honorari ».

2. Vopisc. *Aurelian.* 24 (p. 153) : « Fertur... Apollonium Thyanaeum, celeberrimae famae auctoritatisque sapientem, veterem philosophum, amicum verum deorum, ipsum etiam pro numine frequentandum,... ea forma qua videtur subito adstitisse... Norat vultum philosophi venerabilis Aurelianus atque in multis eius imaginem viderat templis. Denique statim adtonitus et imaginem et statuas et templum eidem promisit... Quid enim illo viro sanctius, venerabilius, diviniusque inter homines fuit? Ille mortuis reddidit vitam, ille multa ultra homines et fecit et dixit ».

La suite du récit s'appuie sans doute sur les mêmes témoignages. Aurélien, continuant sa campagne contre les Palmyréniens, livre bataille sous Émèse. La victoire de l'armée romaine fut difficile, car la cavalerie palmyrénienne était très forte. Un moment, Aurélien put croire tout compromis, mais une divinité intervint, qui rallia les troupes romaines [1]. Les historiens modernes attribuent la victoire à une manœuvre de l'infanterie qui aurait opportunément appuyé la cavalerie qui cédait [2]. Cela n'empêcherait pas Aurélien d'avoir cru à un secours du ciel, de l'avoir même sollicité par un vœu, et cette possibilité est d'autant plus vraisemblable que, étant entré à Émese après sa victoire, sa première pensée fut pour le temple fameux du *Sol invictus Elagabal;* il s'y rendit comme s'il eût eu un vœu à accomplir, et il reconnut là aussitôt la divinité qui l'avait secouru dans la bataille [3].

Ces traits sont révélateurs de la religiosité d'Aurélien, de sa dévotion personnelle au Soleil, et aussi de sa disposition à reconnaître la divinité à laquelle il s'est voué dans la divinité syrienne d'Émèse : Aurélien n'hésite évidemment pas à identifier le dieu dont sa mère était prêtresse à Sirmium et le dieu d'Émèse. Il comble de dons magnifiques le temple d'Émèse, et à Rome il va élever un temple au Soleil.

Les termes dont se servent les historiens païens qui l'ont vu pour décrire le temple romain du Soleil suggèrent que l'édifice était d'une grande richesse : « *Templum Solis magnificentissimum constituit... In templo Solis multum auri gemmarumque constituit* [4]*... Decrevit etiam emo-*

1. Vopisc. *Aurelian.* 25 (p. 154) : « Cumque Aureliani equites... terga darent, subito vi numinis, quod postea est proditum, hortante quadam divina forma, per pedites etiam equites restituti sunt ».

2. Homo, p. 99.

3. Vopisc. *ibid.* : « Emesam victor Aurelianus ingressus est ac statim ad templum Heliogabali tetendit, quasi communi officio vota soluturus. Verum illic eam formam numinis repperit quam in bello sibi faventem vidit. Quare et illic templa fundavit donariis ingentibus positis... »

4. Vopisc. *Aurelian.* 39 (p. 163).

tumenta sartis tectis et ministris[1]... » Le temple romain a été enrichi du butin fait à Palmyre : Zosime, qui nous l'apprend, sait de plus qu'on y a dressé des statues de Hélios et de Bel, c'est-à-dire du dieu cher aux Palmyréniens[2]. Mais la divinité du temple est le Soleil simplement; le temple s'appelle *Templum Solis*[3]; les jeux institués par Aurélien en souvenir de la dédicace portent le nom d'*Agon Solis*[4]. Aurélien ne s'est pas contenté de construire le temple et de le combler d'offrandes : il a constitué des revenus pour l'entretien de l'édifice et pour le salaire des ministres, *ministris*, c'est-à-dire des serviteurs et à l'exclusion des pontifes.

Mais le temple a ses pontifes, qui forment un collège propre, distrait du grand collège des pontifes : ce seront les *pontifices dei Solis* ou *pontifices Solis*. Quelques inscriptions romaines se sont conservées qui mentionnent des *pontifices Solis :* ils cumulent les sacerdoces, ils sont, en même temps que pontifes du Soleil, augures, quindecemvirs, ou même *pontifices maiores ;* ils sont initiés à des cultes non officiels comme celui d'Isis, ou celui de Mithra, ou celui de Cybèle[5]. Tous les *pontifices Solis* qui sont connus sont *clarissimi viri,* ils appartiennent à l'aristocratie sénatoriale. Il va sans dire que l'empereur est le grand maître des *pontifices Solis* comme il l'est des *pontifices maiores,* en vertu de sa fonction de *Pontifex Maximus*.

La dévotion de l'empereur Aurélien pour le Soleil n'est point, en effet, une infidélité aux cultes officiels établis.

1. *Id*. 35 (p. 161). Et encore, 28 (p. 156) : « Tunc allatae vestes, quas in templo Solis videmus consertae gemmis, tunc persici dracones et tiarae. » Eutrop. *Breviar*. ix, 15 (éd. Dietsch, p. 66) : « Templum Soli aedificavit, in quo infinitum auri gemmarumque constituit. » Vopisc. *Firmus*, 3 (p. 206) : Aurélien donne au temple du Soleil quatre dents énormes d'éléphants. Le Sénat fera placer dans le temple une statue d'Aurélien, en argent. Id. *Tacitus*, 9 (p. 177).

2. Zosim. i, 61 (éd. Mendelssohn, p. 44).

3. Urlichs, *Codex Urbis Romae topographicus* (1871), p. 8, 9 et 37.

4. Euseb. *Chronicon*, a. 275 (éd. Helm, p. 223).

5. Homo, p. 188.

Tous les temples de Rome reçoivent des dons de lui, des dons voyants prélevés sur le butin de ses campagnes : à lui seul, le temple de Jupiter Capitolin reçoit quinze mille livres d'or, qui, si le chiffre est exact, feraient quinze millions d'aujourd'hui[1]. Aurélien ne prétend déposséder aucun dieu, mais seulement en privilégier un, qui sera le dieu tutélaire de l'Empire. On cite la légende de monnaies, où l'effigie d'Aurélien est reléguée au revers, et dont le droit est occupé par un buste du soleil couronné, avec en exergue : SOL DOMINVS IMPERI ROMANI[2]. A supposer que ce type monétaire soit exceptionnel, nombreuses sont les monnaies d'Aurélien à l'effigie du Soleil, avec les légendes : ORIENS AVGVSTI, SOLI CONSERVATORI, SOLI INVICTO[3]. La théologie solaire, sans cesser de coexister avec le polythéisme officiel, s'affirme plus qu'elle n'a fait encore : le Soleil est devenu avec Aurélien le grand dieu officiel.

Toutefois, il n'y a pas lieu de prêter à Aurélien le dessein conscient d'une « réforme religieuse », comme dit M. Homo[4], d'une réforme impliquant « la déchéance de la vieille idolâtrie latine »; le dessein d'inaugurer un culte « où toutes les religions pourraient se retrouver et se réunir[5] », comme veut M. Achelis. Aurélien n'en était pas là. On lit, en effet, sur des monnaies au revers desquelles il est qualifié de Restaurateur du monde (*Restitutori orbis*), l'exergue : DEO ET DOMINO NATO AVRELIANO AVG[6]. Il prend ces titres en 274, l'année où le Soleil est déclaré *Dominus imperii romani*. La divinité du Soleil va donc de pair avec celle de l'empereur : Aurélien est dieu[7], et il l'est par droit de naissance[8], c'est

1. Vopisc. *Aurelian.* 41 (p. 165).
2. Cohen, t. VI², Aurélien, n. 15, 17.
3. *Ibid.* n. 66, 67, 138-160, 228-237.
4. Homo, p. 190.
5. Achelis, t. II p. 290.
6. Cohen, n. 200. Cf. le commentaire de Cumont, *Textes et monuments* t. I, p. 291.
7. Dessau, 585.
8. Homo, p. 192.

beaucoup pour le monothéiste qu'on voudrait qu'il ait été.

Il reste que l'avènement du culte du Soleil à la dignité de culte officiel, et l'avènement du *Sol invictus* à la dignité de dieu souverain protecteur de l'Empire et du prince, est une étape de l'évolution de la religiosité impériale. Sans renoncer au culte du Soleil[1], Dioclétien prendra Jupiter pour protecteur, et donnera Hercule pour protecteur à son collègue adoptif Maximien Hercule. Constance Chlore au contraire sera fidèle au *Sol invictus*, et son fils Constantin commencera son règne sous les auspices de cette divinité tutélaire de sa famille.

1. Dessau, 624.

CHAPITRE SECOND

PROGRÈS DE L'ORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE.

L'Église est une Église d'Églises : tel est l'aspect d'ensemble sous lequel le christianisme apparaît à l'historien à l'époque de saint Cyprien. Chaque Église, enracinée dans le sol par sa propriété (églises, cimetières), est une sorte de cité, composée d'une *plebs* et d'un *ordo* : à la tête de cet *ordo* de prêtres et de diacres est l'évêque. L'uniformité de structure de toutes ces Églises dispersées à travers le monde romain est confirmée par le caractère universel des édits de persécution.

Dispersées, les Églises sont-elles seulement les unités visibles d'une somme idéale, les *membra divisa* d'un corps seulement mystique? N'existe-t-il entre ces Églises dispersées qu'une concorde fragile et comme miraculeuse? L'Église totale est-elle seulement ce que saint Cyprien nomme du nom de « *concors numerositas* »? Ne s'est-il pas formé entre ces unités des groupements, des solidarités provinciales, des relations de métropoles à filiales? Le régime de tolérance inauguré par les Sèvères n'a-t-il pas contribué à un progrès marqué de l'organisation interecclésiastique?

I

Nous avons déjà rencontré les premiers conciles provinciaux[1]. Nous avons vu en pleine activité au temps de Cyprien le « concile d'Afrique », que nous avons eu l'occasion de montrer empruntant au sénat romain sa procédure, si bien il entend être une assemblée délibérante et régulière[2]. Nous ne reviendrons pas sur ces points traités ailleurs.

Disons seulement que nulle part ne s'est fait jour l'idée que chaque Église pût se suffire à elle-même[3], et constituer une « démocratie spirituelle », une municipalité autonome, exclusivement administrée par ses comices, ses magistrats, sa curie. Car déjà l'ordination de son évêque échappe à sa compétence. Quand une Église a perdu son évêque, les évêques voisins s'y donnent rendez-vous, et les évêques assemblés élisent le nouvel évêque en présence de la *plebs* du lieu. Cette procédure, si étrangère à celle qui règle l'élection des magistrats municipaux dans la cité, est observée, peu s'en faut, dans toutes les provinces, elle est observée en Afrique, et Cyprien y voit une « tradition divine et apostolique »,

1. *Église naissante*, p. 386 et 414.

2. P. B., « Le règlement des premiers conciles africains et le règlement du sénat romain », *Bulletin d'anc. litt. et d'arch. chrét.* 1913, p. 3-19. — Cf. A. WIKENHAUSER, « Zur Frage nach der Existenz von nizänischen Synodal protokollen », dans F. J. DOELGER, *Konstantin der Grosse und seine Zeit* (1913), p. 122-142.

3. Voyez cependant l'imprudente affirmation de CYPRIAN. *Epistul.* LXXII, 3 (p. 778) : « Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus rationem actus sui Domino redditurus. » — La supposition qu'il n'y aurait pas trace de dépendance entre Églises est une théorie de Hatch, dont fait justice C. H. TURNER, *Studies in early Church History* (Oxford 1912), p. 66-69.

preuve au moins que cette procédure est immémoriale[1]. Ainsi a-t-on fait, continue Cyprien, pour Sabinus, en Espagne : il a été élu évêque sur le suffrage de toute la chrétienté du lieu et sur le jugement des évêques qui étaient présents[2]. Après quoi, on a imposé les mains à Sabinus. Le pape Cornelius, à Rome, est fait évêque dans la même forme : « *Factus est episcopus a pluribus collegis nostris qui tunc in urbe Roma aderant* », écrit Cyprien[3]. Et Cyprien précise : Cornelius a eu pour lui le *testimonium* de presque tout le clergé de Rome, le *suffragium* de la *plebs* chrétienne qui assiste à l'élection, enfin l'unanimité des saints et vieux évêques qui en décident. Cyprien donne ailleurs le nombre des évêques qui ont ainsi pris part à l'élection de Cornelius, ils sont seize[4]. Aux yeux de Cyprien, la *plebs* désigne le candidat, les évêques l'élisent : ils sont les électeurs véritables. Ainsi l'acte par lequel une Église se donne un évêque est un acte qui, pour être valide, de temps immémorial requiert la participation des évêques voisins, non pas seulement pour imposer les mains à l'élu, mais pour l'élire et donner à cette élection la valeur d'une sorte de jugement de Dieu et du Christ. L'élection et l'ordination d'un évêque sont un acte que l'on qualifie de synodal, une anticipation des synodes propre-

1. Cyprian. *Epistul.* lxvii, 5 (p. 739). Sohm, *Kirchenrecht*, p. 271 et 272.

2. Cyprian. *ibid.*

3. Cyprian. *Epistul.* lv, 8 (p. 629) : « ... aderant, qui ad nos litteras... de eius ordinatione miserunt. Factus est autem Cornelius episcopus, de Dei et Christi eius iudicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio, de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio. » Hartel donne *collegio*, mais il propose de corriger *collegio* en *consensu*. Cf. *id.* lix, 5 (p. 672) : « ... post divinum iudicium, post populi suffragium, post coepiscoporum consensum... »

4. Cyprian. *id.* 24 (p. 642).

ment dits, lesquels à l'origine ont été l'acte d'évêques réunis dans une Église déterminée et tenant conseil en présence de l'*ordo* et de la *plebs* du lieu [1].

Le synode ou concile est ainsi l'extension occasionnelle du *presbyterium* local. Il est de règle, en effet, que si quelque prêtre se trouve de passage dans une Église autre que celle à l'*ordo* de laquelle il appartient, il soit accueilli avec la déférence due à son rang. Si un évêque est de passage, il s'asseoira à côté de l'évêque du lieu, qui l'invitera à adresser la parole à son peuple et à célébrer l'eucharistie [2]. Nous trouvons cette règle dans un document de la seconde moitié du IIIe siècle, mais il semble bien qu'elle soit immémoriale. L'évêque étranger sera associé à tous les actes du *presbyterium* local, y compris les sentences que ce *presbyterium* pourra être amené à prononcer contre les auteurs de doctrines mauvaises ou de scandales. On l'a vu à l'occasion du trouble soulevé en Asie par le mouvement montaniste. L'*Anonyme antimontaniste* cité par Eusèbe raconte que naguère il s'est transporté à Ancyre (en Galatie), qui était profondément divisée par la nouvelle prophétie. « De toutes mes forces, dit-il, avec l'aide du Seigneur, je discutai

1. Cf. SOHM, p. 278.

2. *Didascalia*, II, 58, 2-3 (éd. FUNK, p. 166) : « Si autem presbyter de ecclesia parochiae venerit, suscipite eum, presbyteri, communiter in loco vestro. Et si episcopus advenerit, cum episcopo sedeat eundem honorem ab eo recipiens. Et petes eum tu, episcope, ut adloquatur plebem tuam, quoniam peregrinorum adloquium et admonitio iuvat admodum... Et in gratia agenda ipse dicat. Si autem cum sit prudens et honorem tibi reservans non velit, super calicem dicat. » La *Constit. apostol.* II, 58, 2-3 (FUNK, p. 167), en remployant la *Didascal.* originale, donne le sens de quelques termes obscurs de la vieille version latine : *De ecclesia parochiae* = ἀπὸ παροικίας, *communiter* = κοινωνικῶς, *Et in gratia agenda ipse dicat* = ἐπιτρέψεις δὲ αὐτῷ καὶ τὴν εὐχαριστίαν ἀνοῖσαι, *non velit* = μὴ θελήσῃ ἀνενέγκαι, *super calicem dicat* = τὴν εἰς τὸν λαὸν εὐλογίαν αὐτὸν ποιήσασθαι καταναγκάσεις. Le *super calicem* est sans doute une confusion.

plusieurs jours (devant la chrétienté réunie) dans l'Église sur ces gens-là et sur les points mis en avant par eux, je discutai point par point : l'Église en eut grande joie, et se confirma dans la vérité, les adversaires furent pour l'heure repoussés, confondus[1]. » Le presbytre qui s'exprime ainsi est un presbytre (sans doute un évêque) d'Asie; il est venu à Ancyre avec un de ses collègues, Zotikos, qui est d'Otrous, en Phrygie. Avant de quitter tous deux Ancyre, ils sont sollicités par les presbytres du lieu de laisser par écrit une relation de ce qui a été dit contre ceux qui résistent à la vérité. — On notera, en passant, le caractère très particulier de ce colloque : il ressemble à une séance d'école philosophique[2].

A l'occasion de la question de la Pâque, il s'est tenu de vrais synodes, chaque synode répondant par une lettre collective à la question posée On voit à ces lettres que les évêques de Palestine ont à leur tête l'évêque de Césarée et l'évêque de Jérusalem; ceux du Pont, l'évêque d'Amastris; ceux de Gaule, Irénée[3]. La réponse envoyée par l'évêque d'Éphèse, Polycrate, est envoyée au nom de tous les évêques d'Asie qui se sont réunis près de lui[4]. Cette lettre révèle que la réunion d'évêques présidée par Polycrate à Éphèse est une chose extraordinaire. Polycrate, en effet, s'excuse d'avoir convoqué ces nom-

1. EUSEB. *H. E.* v, 16, 4.

2. WIKENHAUSER, p. 126, rapproche IUSTIN. II *Apolog.* 3. Cf. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre* (Gand 1913), p. 41, où Porphyre cité dit de Plotin : « Je l'interrogeai pendant trois jours sur l'union de l'âme avec le corps : il ne se lassa pas de répondre à nos questions. »

3. EUSEB. *H. E.* v, 23.

4. *Ibid.* — On pourra rapprocher TERTULLIAN. *De pudicit.* x, 11 : « ... scriptura Pastoris... si non ab omni concilio ecclesiarum etiam vestrarum inter apocrypha et falsa iudicaretur. » Le mot *concilium* ici est sans doute synonyme de *consensus*, d'unanimité.

breux évêques autour de sa chétive personne; il s'excuse en rappelant que c'est Rome qui a demandé qu'il les convoquât. Si les évêques de la province d'Asie avaient eu dès lors pour règle de se réunir périodiquement à Éphèse, ou si seulement l'usage de se réunir entre évêques avait été ancien parmi les évêques asiates, Polycrate ne se serait pas exprimé de la sorte. Et si l'initiative de pareilles réunions est venue de Rome en Asie, on voit l'illusion qu'il y aurait à se fonder sur la réunion présidée par Polycrate à Éphèse, pour chercher en Asie l'origine des *concilia* ecclésiastiques, et pour faire de ces *concilia* une imitation voulue ou non du κοινὸν Ἀσίας, assemblée provinciale d'Asie vouée comme toutes les assemblées provinciales au culte de Rome et d'Auguste[1].

Du moins, est-ce dans les régions du catholicisme grec que l'usage des conciles s'est d'abord généralisé? Tertullien semble le dire, dans un texte souvent cité du *De ieiunio* (peu après 213) : « *Aguntur... per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quas et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur. Et hoc quam dignum fide auspicante congregari undique ad Christum!* » Mais il faut citer la suite : « *Vide quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum! Hoc tu psallere non facile nosti, nisi quo tempore*

1. A. Harnack, *Entstehung der Kirchenverfassung* (Leipzig 1910), p. 115-116, résume la controverse et conclut avec nous. Il était hésitant encore dans *Mission und Ausbreitung*, t. I (1906), p. 370. — K. Luebeck, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Iahrhunderts* (Münster 1901), p. 32-45, s'est appliqué à rapprocher les assemblées provinciales du culte impérial et les premiers synodes provinciaux : son étude appelle des réserves.

cum compluribus cenas. Conventus autem illi stationibus prius et ieiunationibus operati[1]. » — Ce texte prend place dans un développement consacré par Tertullien à défendre contre les catholiques les jeûnes publics, « *ista sollemnia* », pratiqués par les montanistes « *in diversis provinciis* ». Tertullien invoque l'usage en vigueur dans des régions qu'il désigne par l'expression « *per Graecias*[2] », usage qui consiste en ce que les assemblées les plus vénérables sont précédées de stations ou de jeûnes. Incidemment donc voici mentionnée l'existence d'assemblées, ou *conventus,* ou *concilia,* dans lesquels on délibère, « *altiora quaeque in commune tractantur*[3] ». Il est moins facile de dire ce qu'entend Tertullien, quand il qualifie ces assemblées délibérantes de « *concilia ex universis ecclesiis* » : on pourrait penser à des assemblées où les Églises d'une même région sont représentées, mais *universis* implique une universalité, une totalité, que pareilles assemblées régionales ne sauraient réaliser. L'expression *universa ecclesia* désigne plutôt une Église locale, mais toute entière, avec son *ordo* et sa *plebs,* son *universa plebs.* Les « *concilia ex universis ecclesiis* » sont des assemblées qui réunissent toute la chrétienté locale, non pas bien évidemment pour une synaxe liturgique ordinaire, mais à une fin qui réclame la présence de tout

1. TERTULL. *De ieiun.* 13.

2. Cf. *Lib. pontif.* (éd. DUCHESNE), t. I, p. 123, saint Clément « sepultus est in Grecias ».

3. Rapprochez CYPRIAN. *Epistul.* XIV (Presbyteris et diaconis fratribus), 1 : « ... ut ea quae circa ecclesiae gubernacula utilitas communis exposcit tractare simul et plurimorum consilio examinata limare possemus. » *Id.* 4 : « ... quando a primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere. Sed cum ad vos per Dei gratiam venero, tunc de his quae vel gesta sunt vel gerenda, sicut honor mutuus poscit, in commune tractabimus. » HARTEL, p. 510 et 512.

le nom chrétien[1], « *ipsa repraesentatio totius nominis christiani* », de toute la chrétienté locale : on jeûne en pareille occasion. Nous n'avons pas là des conciles proprement dits, mais des assemblées de toute l'Église locale, comme il peut s'en tenir à l'occasion d'une élection d'évêque. Il ne faut pas perdre de vue que Tertullien, montaniste déclaré à l'époque où il écrit le *De ieiunio*, s'intéresse avant tout à cette pratique solennelle du jeûne, et l'on peut soupçonner que s'il parle avec tant de considération de ces assemblées, qui se tiennent, « *per Graecias... certis in locis*[2] », qui sont de fameuses assemblées, « *illa... concilia* », c'est peut-être que ces *concilia* sont montanistes. En toute hypothèse, Tertullien ne pensait pas aux « conciles », comme celui d'Ancyre, qui combattirent si efficacement le montanisme !

Les *concilia* signalés « *per Graecias* » dans ce texte de Tertullien seraient des synodes d'évêques : l'analogie ne va pas loin que M. Luebeck a cru découvrir entre les assemblées provinciales du culte impérial et nos synodes. Les membres des assemblées provinciales sont élus par chaque cité de la province : ils ont compétence pour l'élection du *flamen provinciae* annuel, l'entretien du temple élevé par la province à la divinité de Rome et d'Auguste, le vote des contributions spontanées qui couvriront les frais du

1. Sur le sens de *repraesentatio*, voyez P. B. *L'eucharistie* (1913), p. 219-220.

2. Luebeck, p. 38, voit dans *certis in locis* « immer fixierte Versammlungsorte », et ajoute : « Es waren wohl die Metropolen », les métropoles civiles. Mais Synnada où se tient un synode n'est pas la métropole de la Phrygie. *Certis in locis* me paraît être l'équivalent de « in diversis provinciis ». — Ajoutons que nulle part à pareille date il n'y a trace de périodicité des synodes. Firmilien le premier parle de synodes annuels : « ... ut per singulos annos ... in unum conveniamus. » Inter Cyprian. *Epistul.* LXXV, 4.

susdit culte l'année suivante, les hommages au gouverneur qui sort de charge, ou les plaintes adressées contre lui à l'empereur : c'est tout l'ordre du jour des assemblées provinciales[1].

M. Luebeck exagère en parlant de *Provinziallandtag,* tout au plus conviendrait-il de parler de fabrique et de fabriciens. Qu'il y a loin de là à un synode, délibérant comme un sénat municipal, ou jugeant comme un tribunal, ou discutant comme une école philosophique, un synode maître de son ordre du jour, édictant des sentences, des canons ! Joint à cela que le synode ecclésiastique n'est pas, en droit, limité à la province où il se réunit : nous avons vu à Ancyre en Galatie un « presbytre » d'Asie et un « presbytre » de Phrygie. Mais surtout l'évêque qui vient à un synode n'est pas le délégué de ses électeurs : il représente son Église, dont il est le « chef » mystique, souverain, et n'ayant de compte à rendre qu'à Dieu et à l'Église universelle.

Les premiers conciles d'évêques, après ceux du temps de la controverse pascale, apparaissent autour de 230 : ils sont donc à peu près contemporains du « *christianos esse passus est* » de l'empereur Alexandre Sévère. C'est le moment où Origène, passant à Césarée de Palestine, y est fait prêtre par les évêques qui y sont assemblés[2]. A son retour à Alexandrie, commencent pour Origène ses difficultés avec l'évêque d'Alexandrie, Démétrius. Le catalogue des œuvres d'Origène, dressé par Pamphile et Eusèbe dans leur *Apologie pour Origène,* mentionnait dans la collection de ses lettres, les « *epistulae sinodorum super*

1. LUEBECK, p. 34. — Le même, p. 36, relève que l'assemblée provinciale se qualifie elle-même de ἱερὰ σύνοδος et de ἁγία σύνοδος.
2. EUSEB. *H. E.* VI, 23, 4.

causa Origenis »[1]. Cette même *Apologie pour Origène* précise : « Un synode est réuni contre Origène, un synode d'évêques et de quelques prêtres, qui prononce qu'Origène sera chassé d'Alexandrie, et qu'il ne pourra soit y séjourner, soit y enseigner ». Puis, dans un synode subséquent, « Démétrius, avec quelques évêques égyptiens, dépose Origène de la prêtrise, sentence à laquelle souscrivent ceux qui auparavant lui ont été favorables[2] ». Détail de valeur : Démétrius, une fois Origène déposé et banni, fait part de cette sentence à tous les évêques de la chrétienté[3]. Si on en croyait saint Jérôme, les évêques du monde auraient souscrit à la sentence, Rome notamment, dans son « sénat », sans doute le concile des évêques qui s'assemblaient à Rome[4] : « *In damnationem eius consentit orbis, Roma ipsa contra hunc cogit senatum*[5] ».

Vers 230 encore un synode est connu qui se tint à Iconium en Pisidie et qui réunit les évêques de Phrygie, de Galatie, de Cilicie et de Cappadoce : le synode se prononce pour l'invalidité du baptême des hérétiques[6]. Voici un très authentique concile d'évêques : « ... *plurimi simul convenientes* », dira Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce qui y assista,

1. Je cite le texte de E. KLOSTERMANN, « Die Schriften des O. in Hieronymus Brief an Paula », *Sitzungsberichte* de l'Acad. de Berlin, 29 juillet 1897, p. 869. On lisait jadis : « Epistola Esifodorum super causa Origenis. »

2. PHOT. *Cod.* 118.

3. EUSEB. *H. E.* VI, 8, 4 : Τοῖς ἀνὰ τὴν οἰκουμένην ἐπισκόποις καταγράφειν. Cf. ORIGEN. *Comment. in Ioa.* VI, 2 (éd. PREUSCHEN, p. 107).

4. HARNACK, *Dogmengeschichte,* t. I⁴, p. 763, suggère que cette sentence de Rome est une anticipation du consubstantiel que le concile de Rome en 257 affirmera à nouveau à l'occasion de Denys d'Alexandrie.

5. HIERONYM. cit. ap. RUFIN. *Apolog.* II, 20.

6. FIRMILIAN. int. CYPRIAN. *Epistul.* LXXV, 7 et 19 (p. 815 et 823).

et d'évêques délibérant, « *tractavimus* ». Parlant de la règle posée à Iconium concernant l'invalidité du baptême des hérétiques, Denys d'Alexandrie dira : Elle a été posée « il y a longtemps, sous les évêques d'avant nous, dans les Églises les plus riches en fidèles, dans les synodes des frères, à Iconium, à Synnada, et ailleurs, dont je ne veux pas contester les décisions ni en jeter les auteurs dans la dispute et la discorde, car il est écrit (*Deut.* XIX, 14) : Tu ne déplaceras pas la borne de ton prochain, que tes pères ont posée »[1].

En Afrique, le plus ancien concile connu est celui qui s'est tenu à Carthage sous l'épiscopat d'Agrippinus, et qui est mentionné par saint Cyprien[2].

Nous avons signalé plus haut le caractère du colloque d'Ancyre, qui est de ressembler à une discussion d'école. Vers 240, l'évêque de Bostra, Beryllos, accusé de sacrifier à l'erreur monarchienne, de « nombreux évêques », vraisemblablement de Palestine en même temps que d'Arabie, s'assemblent et discutent avec lui : Origène est appelé à prendre part à la discussion. « On a encore, écrit Eusèbe, la relation écrite de [l'affaire de] Beryllos et du synode qui se tint à son sujet, avec les questions que lui posa Origène, les discussions tenues dans son Église (de Bostra), et point par point tout ce qui se passa pour lors[3]. » Nous avions déjà vu les presbytres d'Ancyre désirer avoir

1. DIONYS. ap. EUSEB. *H. E.* VII, 7, 5 (FELTOE, p. 55).

2. BENSON, *Cyprian* (1897), p. 337, le place en 212. DUCHESNE, *Hist. anc.* t. I, p. 422, le place vers 220. Comme ce concile de Carthage traite la même question que le concile d'Iconium, on peut le rapprocher davantage de 230.

3. EUSEB. *H. E.* VI, 33, 3. HARNACK, *Altchr. Litt.* p. 514. WIKENHAUSER, p. 127-128.

une relation de tout ce qui s'était dit en leur présence touchant la « nouvelle prophétie » ou le montanisme.

Dans ces premières années de liberté que le catholicisme doit à Alexandre Sévère, on voit donc apparaître à Rome, en Afrique, à Alexandrie, en Arabie, en Palestine, en Achaïe, en Cilicie, en Phrygie, en Galatie, en Cappadoce, des synodes où les évêques s'assemblent, soit d'une même province, soit de plusieurs provinces limitrophes, pour délibérer sur les intérêts de l'Église, fixer des points de discipline, proscrire des erreurs de doctrine, juger des prêtres comme Origène, ou des évêques comme Privatus de Lambèse.



Les théologiens enseignent qu'il n'y a d'assistance du saint Esprit que pour les conciles œcuméniques, c'est-à-dire pour les conciles qui engagent l'autorité même de l'Église infaillible, et réserve faite de l'infaillibilité propre au Pape. Hefele[1] a cru trouver un indice de la foi des premiers conciles à la collaboration du saint Esprit, dans la formule « *Placuit nobis sancto Spiritu suggerente* »[2] qu'emploie le concile de Carthage de 251. En réalité, cette formule a trait aux manifestations prophétiques et aux visions par lesquelles Dieu a pressé les évêques d'user d'indulgence envers les *lapsi*.

Un concile, s'il n'est pas œcuménique, est une réunion occasionnelle d'évêques qui mettent en commun leur conseil (*participato invicem consilio*), qui expriment ce qui est dans leur conscience (*quae erant*

1. HEFELE-LECLERCQ, t. I, p. 2. Cf. HARNACK, *Dogmeng*. t. II 4, p. 92.
2. CYPRIAN. *Epistul.* LVII, 5 (p. 655).

in conscientia nostra protulimus) : on les consulte, ils répondent[1]. Il apparaît cependant qu'ils légifèrent en commun, qu'ils parlent de l'autorité de leurs décrets (*decreti nostri auctoritas*), de leurs *placita,* de la rectitude de leurs sentiments (*censentes et pro recto tenentes*), et que les décrets de leurs prédécesseurs (*ab antecessoribus nostris statutam sententiam*) ont à leurs yeux la valeur d'une loi. Le concile n'est pas autre chose que l'évêque, avec son autorité et son prestige, il est l'évêque au pluriel, il est un « *sacerdotum collegium* »[2] : et de là l'attention qu'on attachera au nombre des évêques présents, l'autorité des décisions du concile croissant avec le nombre des évêques qui les ont souscrites. Si le jugement de l'évêque dans son Église est un jugement auquel chacun doit déférer comme à un jugement de Dieu et du Christ, le jugement collectif d'évêques délibérant et prononçant avec une gravité solennelle, aura-t-il une moindre autorité? Cyprien conclut[3] : L'Écriture (*magisteria divina*) fait aux chrétiens un devoir du respect de cette puissance sacerdotale, de ce magistère et de ce sacerdoce que l'évêque exerce au

1. Cf. Cyprian. *Epistul.* LVI, 3 (p. 649). Rapprocher la 73e des *sententiae episcoporum* (Hartel, p. 457) : « Secundum motum animi mei et Spiritus sancti... »

2. Rapprochez *Epistul.* LV, 6 (p. 620) : « Ac si minus sufficiens episcoporum in Africa numerus videbatur, etiam Romam super hac re scripsimus ad Cornelium collegam nostrum, qui et ipse cum pluribus coepiscopis habito concilio in eamdem nobiscum sententiam pari gravitate et salubri moderatione consensit. »

3. *Epistul.* LIX, 5 (p. 671) : « Cum haec tanta ac talia multa exempla praecedant quibus sacerdotalis auctoritas et potestas de divina dignatione firmatur, quales putas esse eos qui sacerdotum hostes et contra ecclesiam catholicam rebelles...? Neque enim aliunde haereses obortae sunt aut nata sunt schismata, quam quando sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus iudex vice Christi cogitatur : cui si secundum magisteria divina obtemperaret fraternitas universa, nemo adversum sacerdotum collegium quicquam moveret... »

nom et à la place du Christ[1]. Si la chrétienté universelle obéissait ainsi, aucune révolte ne se produirait contre le collège des évêques.

Supposé que toute la pensée de Cyprien sur les conciles soit là, il faut reconnaître que cette pensée est bien courte. Tout évêque juge *vice Christi* dans son Église, soit, mais est-il pour autant infaillible? Assemblez des évêques africains en si grand nombre qu'il sera possible, ce concile est-il l'*Ecclesia catholica?* Si importante que soit son autorité, n'a-t-elle donc pas à s'accorder avec celle du collège universel des évêques?

A Rome, au contraire, on ne perd jamais de vue ce collège universel. Le concile romain de 251 compte soixante évêques « et un nombre plus élevé encore de prêtres et de diacres »[2]. Eusèbe, qui mentionne ces chiffres, a entre ses mains la lettre par laquelle le pape Cornelius fait part à l'évêque d'Antioche, Fabius, de la tenue de ce concile romain et des résolutions qui y furent votées. Cette lettre est une synodale analogue à celles qui, rédigées par l'évêque de Carthage, émanent des évêques africains réunis en concile à Carthage. A la fin de la lettre romaine, Cornelius donne la liste des évêques qui ont pris part au concile romain, en marquant avec leurs noms celui de l'Église de chacun : il donne aussi les noms des évêques qui, n'étant pas venus à Rome, ont approuvé par lettres les décisions prises, et avec leurs

1. Cf. *Epistul.* LXVII, 8 (p. 741) : « ... portio sacerdotum quae... fortis et stabilis honorem divinae maiestatis et sacerdotalem dignitatem plena timoris observatione tueatur. »

2. EUSEB. *H. E.* VI, 43, 2. — On sait par cette même lettre du pape Cornelius que l'Église de Rome compte 46 prêtres et 7 diacres. On conclura qu'il vint au concile de Rome de 251 des prêtres et des diacres d'autres Églises d'Italie.

noms celui de l'Église de chacun[1]. Les évêques seuls sont donc comptés, seuls ils souscrivent; les diacres et les prêtres, qui sont présents au concile, ne sont pas portés sur cette liste. — Le pape Cornelius et son concile de 251 sont d'accord avec Cyprien et le concile de Carthage sur la conduite à tenir au sujet des *lapsi*. Mais Carthage n'a pensé qu'à l'Afrique, tandis que l'on ne peut pas dire que Rome pense seulement à l'Italie. Pour exprimer ce qui est dans le cas présent la pensée de Rome, Eusèbe parle d'un décret pour la catholicité, δόγμα τοῖς πᾶσιν, il retrouve fortuitement le même terme (δόγμα τοῖς πανταχόσε) dont il s'est servi pour caractériser l'acte du pape Victor dans l'affaire de la Pâque[2].

Le pape Cornelius, en même temps qu'il écrit à l'évêque d'Antioche, adresse une lettre pareille à l'évêque d'Alexandrie, Denys[3]. Et Denys, qui est du même sentiment que les Africains et les Romains, écrit à son tour à « ceux d'Égypte », pour leur donner des règles de conduite conformes à celles de Carthage et de Rome[4]. L'évêque d'Alexandrie n'a

1. *Id.* 21-22. —Rome dresse la liste authentique des évêques d'Italie qui sont en communion avec l'évêque légitime de Rome, Cornelius, et notifie cette liste à l'évêque d'Antioche. De son côté, Cyprien a communiqué à Cornelius la liste authentique des évêques africains légitimes. « ... Quando... miserim tibi proxime nomina episcoporum istic constitutorum qui integri et sani in ecclesia catholica fratribus praesunt,... ut scires tu et collegae nostri [les évêques d'Italie] quibus scribere et litteras mutuo a quibus vos accipere oporteret. » CYPRIAN. *Epistul.* LIX, 9 (p. 676).

2. EUSEB. *H. E.* VI, 43, 2 : [si tôt après le concile de Rome] ἰδίως τε κατὰ τὰς λοιπὰς ἐπαρχίας τῶν κατὰ χώραν ποιμένων περὶ τοῦ πρακτέου διασκεψαμένων, δόγμα παρίσταται τοῖς πᾶσιν. Eusèbe a connu trois lettres de Cornelius à l'évêque d'Antioche sur ce même sujet, *id.* 4. — La décision romaine avait rallié les évêques des Gaules. CYPRIAN. *Epistul.* LXVIII, 1 (p. 744). — De son côté, à Rome, Novatien écrit à toutes les Églises pour faire prévaloir le sentiment rigoriste, au nom duquel il a créé son schisme. SOCRAT. *H. E.* IV, 28.

3. EUSEB. *H. E.* VI, 46, 3.

4. *Ibid.* 1.

pas moins que celui de Rome le sens de l'universel : comme Cornelius, il écrit à l'évêque d'Antioche, et à plusieurs reprises, à un moment où Fabius hésite encore à se rallier à leurs décisions ; il intervient en Syrie auprès des « frères » de Laodicée, il intervient auprès de ceux d'Arménie[1]. L'accord des évêques de la chrétienté grecque est difficile à obtenir : un concile est décidé qui se tiendra à Antioche, et où se rencontreront avec les évêques de Syrie ceux de Palestine, ceux de Cilicie, ceux de Cappadoce, et Denys d'Alexandrie avec eux[2]. On ne sait rien de ce concile des évêques d'Orient, sinon que l'accord sur la question des *lapsi* se fit entre eux et les évêques d'Égypte et d'Italie. Cette fois, Rome aidée par Alexandrie a rallié l'Orient à sa discipline.

En 256, Rome est moins heureuse, mais c'est le même souci d'unité qui se manifeste dans son action, la même universalité dans cette action. Il s'agit de la validité du baptême conféré par les hérétiques. La question est soulevée en Afrique, au concile tenu à Carthage au printemps de 256 : le pape Étienne répond par son *Nihil innovetur*, estimant, dit Eusèbe, qu'il ne faut « pas innover contre la tradition en vigueur depuis le commencement[3] ». D'accord avec l'évêque d'Alexandrie Denys, le pape Étienne entreprend de rallier à sa doctrine tout l'Orient ; mais les dissidences s'accusent en Cilicie, en Cappadoce, en Galatie, d'un mot dans les provinces fidèles à la

1. *Ibid.* 2.
2. *Ibid.* 3. Notons que ce concile n'est pas convoqué par l'évêque d'Antioche : Denys dit qu'il a été invité par « Helenos de Tarse et les autres qui sont avec lui ». En réalité, Fabius était mort, mais son successeur, Demetrianus, était déjà à sa place. *Ibid.* 4.
3. Euseb. *H. E.* vii, 3.

doctrine du concile d'Iconium. Rome menace de rompre la communion avec « tous ceux de Cilicie et de Cappadoce, comme aussi ceux de Galatie et tous les peuples circonvoisins, parce qu'ils rebaptisent les hérétiques [1] ». Les évêques d'Orient s'émeuvent : des conciles se tiennent, où il semble que les évêques sont plus nombreux qu'ils n'ont jamais été [2], vers le même temps où le concile de Carthage de septembre 256 se tient aussi. Denys d'Alexandrie n'est pas moins ému de ce grave conflit, qui met Rome aux prises avec l'Afrique et avec l'Orient, sur une question difficile où s'opposent non seulement des thèses, mais des traditions, et où éclatent des décisions contradictoires émanées de « très grands synodes d'évêques ».

1. *Id.* VII, 5, 4.

2. *Ibid.* 5 : καὶ σκόπει τὸ μέγεθος τοῦ πράγματος· ὄντως γὰρ δόγματα περὶ τούτου γέγονεν ἐν ταῖς μεγίσταις τῶν ἐπισκόπων συνόδοις, ὡς πυνθάνομαι. Ces derniers mots (ὡς πυνθάνομαι) interdisent de croire que Denys pensait aux conciles d'Iconium et de Synnada. FIRMILIAN. *int.* CYPRIAN. *Epistul.* LXXV, 25 (p. 826) : « [Stephanum] cum tot episcopis per totum mundum dissensisse, pacem cum singulis vario discordiae genere rumpentem, modo cum orientalibus, quod nec vos latere confidimus, modo vobiscum... »

II

Dans cette interdépendance des Églises s'insère, nous venons de le rappeler, l'action de l'Église de Rome. Deux événements vont l'éclairer mieux encore : l'affaire de Denys d'Alexandrie et l'affaire de Paul de Samosate.

L'évêque d'Alexandrie exerce sur les évêques d'Égypte une primatie, que nous étudierons plus tard, et qui s'étend, à l'ouest de l'Égypte, aux deux provinces de la Libye, dont la Cyrénaïque. On connaît des lettres adressées par Denys à Basilide, évêque des chrétiens de la Pentapole (Cyrénaïque)[1], entre autres une réponse à des cas de conscience posés à Denys par Basilide en quête d'une « règle sûre[2] ». Denys témoigne dans cette réponse de la plus affectueuse déférence envers « Basilide, son fils aimé et son frère et son collègue ». Il a des expressions dont le tour gracieux et charitable rappelle Cyprien écrivant à ses collègues africains. « *Aimé, tu nous as posé ces questions pour nous honorer, non pour t'instruire, et tu as voulu achever l'accord d'esprit et d'âme qui nous unit : et moi, non à titre de maître, mais pour nous entretenir ensemble en toute simplicité de ce qui convient, en commun j'ai dit mon sentiment. Tu le jugeras, mon fils très prudent : si un avis te paraît meilleur, ou si tu penses comme*

1. EUSEB. *H. E.* VII, 26, 3.
2. FELTOE, p. 95.

moi, réponds-moi[1]. » Basilide est le collègue de Denys, par là s'explique la déférence de l'évêque d'Alexandrie; ce dernier cependant a autorité sur la Cyrénaïque, par là sans doute s'explique que Basilide s'adresse à lui, et que Denys l'appelle son fils.

En 257, se place une intervention plus caractérisée de Denys dans la Pentapole (Cyrénaïque). Le monarchianisme est, au IIIe siècle, un peu partout dans l'air : Denys est informé qu'il a envahi la chrétienté de Ptolémaïs, sous forme de controverses qui la divisent en deux partis. On s'est tourné vers l'évêque d'Alexandrie : des deux partis on lui a écrit, ses « frères » sont venus l'entretenir. Il a répondu à la consultation qu'on lui demandait, il a répondu par écrit en forme très didactique[2]. Saint Athanase ne dissimulera pas que quelques-uns des évêques de la Pentapole étaient tombés dans l'erreur de Sabellius[3]. Denys intervint, car « il avait la charge de ces Églises » de la Pentapole[4].

Comme les évêques convaincus de sabellianisme résistaient, Denys leur écrivit une lettre plus forte pour confondre leur impudence. Ainsi s'exprime Athanase, dont le langage rude se sent des luttes du IVe siècle. Denys est plus modéré et plus archaïque cette fois encore : il s'est entretenu à Alexandrie avec les « frères » qui sont venus à lui : il répond, non par une sentence, mais par plusieurs lettres « contre Sabellius », c'est-à-dire contre l'erreur d'un mort : il adresse ses lettres à Ammon, évêque de

1. FELTOE, p. 104-105.
2. EUSEB. *H. E.* VII, 6 (FELTOE, p. 51-52).
3. Ne pas oublier que Sabellius est libyen de naissance.
4. ATHANAS. *De sentent. Dionysii*, 5 : αὐτὸς γὰρ εἶχε τὴν μέριμναν τῶν ἐκκλησιῶν ἐκείνων...

Bereniké, et à d'autres évêques de Cyrénaïque[1]. En même temps, Denys communique au pape Xystus toutes les réponses qu'il vient d'adresser aux évêques cyrénéens[2].

Nous saisissons ici les premiers linéaments d'une organisation : les évêques de Cyrénaïque groupés autour de l'évêque de Ptolémaïs comme autour d'un primat provincial, ces évêques ressortissant ensemble à une primatie plus haute, celle de l'évêque d'Alexandrie. Voici maintenant qu'une autorité va paraître dont est justiciable l'évêque même d'Alexandrie.

Quelque temps après (260-261), en effet, Denys est dénoncé à Rome comme sacrifiant à l'erreur contraire à celle qu'il a combattue : il a combattu le monarchianisme sabellien, on l'accuse de subordinatianisme. Athanase, qui a eu sous les yeux les lettres et autres écrits de Denys qui ont trait à cette affaire, rapporte que « certains des frères (qui étaient) de l'Église, et dont les doctrines étaient droites, mais négligeant d'interroger Denys pour apprendre de lui quel sens il donnait à telle de ses expressions, se rendirent à Rome et l'accusèrent auprès de son homonyme l'évêque de Rome, Denys[3] ». Ces « frères » sont des évêques antisabelliens, de Pentapole apparemment, plutôt que d'Égypte, des évêques engagés dans la polémique et qui ont jugé imprudente la doctrine de l'évêque d'Alexandrie. Ils « montèrent à Rome » (ἀνῆλθον εἰς τὴν Ῥώμην) ; ils ne s'adressent donc pas au concile d'Égypte, ils s'adressent à Rome pour accuser Denys d'Alexandrie, comme Félicissimus de Carthage s'adressait à Rome pour accuser Cyprien. Ils accusent

1. Euseb. vii, 26, 1.
2. *Ibid.* vii, 6 et 26, 1 (Feltoe, p. 52).
3. Athanas. *De sent. Dion.* 13.

Denys d'Alexandrie de dire que le Logos est une créature (ποίημα) et que le Fils n'est pas consubstantiel (ὁμοούσιον) au Père[1]. Le concile de Rome leur donne raison aussitôt, du moins sur la question de doctrine, en se prononçant pour la consubstantialité et contre le subordinatianisme[2]. Rome pose comme une règle de foi les termes que le concile de Nicée dans soixante et quelques années ne fera que lui emprunter. Sur la question de fait, à savoir si l'erreur condamnée a été professée par l'évêque d'Alexandrie, le concile de Rome semble se réserver, mais l'évêque de Rome Denys communique sans retard à l'évêque d'Alexandrie la *sententia* unanime du concile de Rome[3].

Regrettons qu'Athanase[4] n'ait cité qu'un passage de la lettre synodale du pape Denys, car cette synodale *Contre les sabelliens* serait un des manifestes les plus importants de la manière de Rome au IIIe siècle. — Le pape Denys, dans le fragment que nous avons, s'élève contre « ceux qui déchirent et détruisent la véritable prédication de l'Église de Dieu » (τὸ σεμνότατον κήρυγμα τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ), marquant par là son criterium, la tradition commune : c'est le criterium de saint Irénée, opposé, non plus aux gnostiques, mais aux spéculateurs qui se croient orthodoxes, écrit le pape Denys, et « qui catéchisent et

1. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I4, p. 767 : « Die rettende Formel : λόγος ὁμοούσιος οὐ ποιηθείς, war bereits gesprochen. » Assurément, mais elle était dès ce moment aussi la formule romaine, et nous avons vu qu'elle devait l'être déjà au temps où le concile de Rome avait souscrit à la condamnation d'Origène.

2. ATHANAS. *De synod.* 43 : ἡ μεν κατὰ Ῥώμην σύνοδος ἠγανάκτησεν.

3. *Ibid.* : ὁ δὲ τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπος τὴν πάντων γνώμην γράφει πρὸς τὸν ὁμώνυμον ἑαυτοῦ. *De sent. Dion.* 13.

4. *De decret. nic. syn.* 26. FELTOE, p. 176-182.

enseignent parmi vous la parole divine »[1]. Ils divisent « la sainte monade » en « trois hypostases étrangères l'une à l'autre et séparées absolument ». Ils tombent ainsi dans « la doctrine de ce fou de Marcion », dans « cet enseignement diabolique, qui n'est pas celui des vrais disciples du Christ et de quiconque se complaît dans l'enseignement du Sauveur ». Il y a une triade, il n'y a pas trois dieux. Ils ne valent pas mieux ceux qui croient que le Fils est une créature (ποίημα) du Père. « C'est un blasphème, non point léger, mais énorme », de parler ainsi, et c'est « le dernier mot de l'absurde ». « O hommes qui se jettent tête baissée dans le péril ! » Il faut croire à Dieu le Père tout-puissant, à Jésus Christ son Fils, à l'Esprit saint, et que le Logos est un avec Dieu : « Ainsi la divine triade et la sainte prédication de la monarchie seront préservées. »

Rome entend rappeler la doctrine élémentaire, traditionnelle, celle de son symbole baptismal, celle qui est aussi éloignée du modalisme de Sabellius que du trithéisme soi-disant renouvelé de Marcion. Inutile de discuter des choses étrangères à la doctrine (κήρυγμα) de l'Église, la lettre de l'Écriture les repousse en deux mots, sans qu'il faille se jeter dans les complications dialectiques. M. Harnack estime que cette simplicité fait la force de la position de l'évêque romain ; il ajoute que, si l'on compare cette lettre du pape Denys, par exemple, à celle de saint Léon à Flavien, on sera étonné que ces manifestes

1. Ce « parmi vous » (τινας τῶν παρ' ὑμῖν κατηχούντων καὶ διδασκόντων τὸν θεῖον λόγον) désignerait les évêques de Cyrénaïque, auxquels la synodale serait adressée. On a cru au contraire (FELTOE, p. 177 ; BARDENHEWER, t. II, p. 182) que ce « parmi vous » pouvait désigner l'Église d'Alexandrie.

romains aient le même air de famille[1]. L'observation est très juste, et l'on peut ajouter que le pape Denys parle exactement comme parlait naguère le pape Étienne, avec une simplicité, avec une netteté aussi qui ne regarde à aucun ménagement, sinon pour les personnes.

L'évêque d'Alexandrie n'était atteint qu'indirectement par la leçon que Rome donnait là aux modalistes et aux trithéistes de Cyrénaïque. Il écrivit cependant au pape Denys une lettre dans laquelle il montrait combien était mensongère l'imputation qui l'avait accusé « de ne pas professer que le Christ est consubstantiel (ὁμοούσιος) à Dieu[2] ». Assurément, ajoutait-il, ce terme ne se rencontre pas dans les saintes Écritures, toutefois les arguments que j'ai fait valoir contre le sabellianisme, « et dont mes accusateurs ne tiennent nul compte, ne sont pas en contradiction avec ce concept ». Non content de cette lettre à l'évêque romain, Denys d'Alexandrie lui adresse peu après un mémoire en quatre livres, qu'il intitule *Accusation et apologie*, et dont il nous reste des morceaux pour la plupart cités par Athanase[3]. Car Athanase a eu à reprendre cette apologie, pour défendre son saint prédécesseur Denys contre la prétention des Ariens d'en faire un tenant de l'arianisme. Athanase ne doute pas de la pureté de la doctrine de Denys, « ce maître de l'Église catholique »[4], tout en reconnaissant qu'il a eu à expliquer son langage, à dissiper des soupçons, à attester son orthodoxie.

1. Harnack, p. 772. — M. Feltoe, p. 168, signale cette lettre de l'évêque romain comme « exhibiting distinct traces of Western modes of thought, in its directness and avoidance of subtleties ».
2. Athanas. *De sentent.* 18 (Feltoe, p. 188).
3. Feltoe, p. 182-198.
4. Athanas. *De sentent.* 6.

Athanase n'a pas un mot qui puisse faire croire qu'il juge indiscrète l'intervention de l'évêque romain demandant à l'évêque d'Alexandrie de s'expliquer. Il relève, au contraire, que, « Denys l'évêque de Rome ayant écrit contre ceux qui appellent créature (κτίσμα καὶ ποίημα) le Fils de Dieu, ce n'est pas d'aujourd'hui pour la première fois, on le voit, mais depuis longtemps, que l'hérésie des Ariens ennemis du Christ a été anathématisée par tous »[1].

*
* *

Paul, originaire de Samosate, fait évêque d'Antioche vers 260, fut accusé d'avoir lui aussi des pensées (l'expression est d'Eusèbe) « contraires à l'enseignement ecclésiastique ». Un concile (en 264) fut convoqué à Antioche, et Denys d'Alexandrie invité à s'y rendre. Denys, alléguant son grand âge et ses infirmités, s'excusa de ne pouvoir se joindre aux évêques qui allaient se réunir : il écrivit seulement une lettre, dans laquelle il exprimait son sentiment sur la question qui se posait, lettre dont malheureusement rien ne nous reste[2]. Denys mourut peu après (265).

Ce concile d'Antioche, qui est d'un extrême intérêt pour l'histoire de la christologie anténicéenne, ne le serait pas moins pour l'histoire de l'institution synodale, si les conditions dans lesquelles il s'est

1. *Ibid.* 13.

2. EUSEB. *H. E.* VII, 27, 2. FELTOE, p. XXII. — Je ne mentionne que pour mémoire la lettre prétendue de Denys à Paul de Samosate (MANSI, t. I, p. 1040), qui est sûrement apocryphe. Jérôme la mentionne, croyons-nous, quand il écrit, *Vir. inl.* 69 : « Sed et adversus Paulum Samosatenum ante paucos dies quam moreretur insignis eius fertur epistula. » S'il en est ainsi, cette lettre pourra être un faux apollinariste Cf. HARNACK, *Altchr. Litteraturg.*, p. 425.

tenu nous étaient mieux connues. Eusèbe sait que Firmilien, évêque de Césarée, a joué dans la première phase de l'affaire le rôle de pacificateur : Firmilien condamnait les « nouveautés reprochées à l'évêque d'Antioche, et pour le reste obtint qu'on se contenterait de l'engagement que Paul prenait de les répudier ». Firmilien croyait et espérait que, sans dommage pour la doctrine, l'affaire serait résolue correctement ainsi, et qu'on n'aurait pas à prendre de mesure plus grave [1]. On vit bientôt que Firmilien s'était trompé : une seconde assemblée d'évêques se tint, où Firmilien était attendu, quand on apprit qu'il était mort en chemin, et cette seconde assemblée fut sans résultat [2]. Il fallut une troisième assemblée (en 268 ou 269) pour aboutir.

Par qui avaient été convoqués ces trois synodes successifs? Il est clair qu'ils ne le furent point par l'évêque d'Antioche. D'autre part, comment auraient-ils pu se réunir contre son gré à Antioche, où il était tout-puissant [3]? d'autant qu'à cette époque Antioche relevait du royaume de Palmyre, et que Paul, créature de la cour de Palmyre, faisait à Antioche figure de grand fonctionnaire palmyrénien, sinon de vice-roi. Il y a là une énigme.

On peut conjecturer que l'Église d'Antioche avait été profondément divisée : l'évêque et son parti avaient dû être répudiés par le gros de la chrétienté antiochienne. La politique s'en était mêlée aussi peut-être : on a supposé, en effet, que les orthodoxes étaient le parti romain, les gens de Paul au contraire le parti

1. Euseb. *H. E.* vii, 30, 4.
2. *Ibid.* 5.
3. *Ibid.* 15 : la tyrannie de Paul est telle que personne n'ose l'accuser de ceux qui dans sa sujétion gémissent du scandale qu'il donne : οὕτω τὴν τυραννίδα καὶ δυναστείαν αὐτοῦ πεφόβηνται.

palmyrénien : c'est très possible [1]. Antioche présentait le spectacle d'une chrétienté où il y avait schisme entre l'évêque et son Église : l'évêque d'Alexandrie Denys, invité à venir à la première assemblée, écrivit à Antioche une lettre qu'il adressa à toute la communauté (τῇ παροικίᾳ πάσῃ), sans l'adresser à l'évêque, sans même prononcer son nom [2]. — Et ici une autre énigme se pose : comment Denys d'Alexandrie, qui était généreux et modéré, pouvait-il traiter avec cette rigueur un évêque qui était en difficulté avec son Église, sans doute, mais qui n'était encore qu'un accusé ? On conjecturera que Paul avait eu maille à partir avec l'évêque romain, qu'un acte avait dû être posé par l'évêque romain et son synode, que Rome avait rompu avec l'évêque d'Antioche, et que Denys adoptait la même attitude que Rome. C'est une pure conjecture [3]. On verra cependant qu'elle s'insère assez bien dans la trame des faits connus [4]. — Quoi qu'il en soit, supposé le conflit de Paul et des Antiochiens, la convocation du synode pouvait être une initiative concertée par des évêques comme Hélénos de Tarse,

1. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I⁴, p. 723, et art. « Monarchianismus », p. 320 de la *Realencyklopaedie* de HAUCK.

2. EUSEB. *H. E.* VII, 30, 3. Cette lettre était si décisive que le concile d'Antioche voulut que le texte en fût joint à celui de sa propre lettre synodale (*ibid.*).

3. La conjecture que je propose, et qui revient à une conjecture très reprochée à Baronius, est complètement indépendante de l'erreur de fait commise par Baronius, et sur laquelle s'explique TILLEMONT, t. IV, p. 667.

4. Peut-être a-t-il existé une lettre du pape Félix (269-274) à l'évêque d'Alexandrie Maxime et traitant de Paul de Samosate, lettre perdue. Plus tard, on en fabriqua une, qui est un faux apollinariste (JAFFÉ, 140). HARNACK, *Altchristl. Litteraturg.* p. 660. — La lettre soi-disant adressée à Paul par Hyménée (évêque de Jérusalem) et cinq autres évêques (Césarée, Bostra.... donc Palestine et Arabie), peut être authentique, bien que non au-dessus de tout soupçon : elle serait antérieure à la condamnation de Paul. HARNACK, p. 526. Le texte dans MANSI, t. I, p. 1033.

comme Firmilien de Césarée. La synodale le dit clairement : « Nous avons écrit à nombre d'évêques qui sont au loin, les invitant à chercher le remède à l'enseignement mortel » de l'évêque d'Antioche.

Les trois synodes qui furent successivement réunis à Antioche pour l'affaire de Paul de Samosate, procédèrent dans la forme scolaire que nous avons vue déjà, chère aux conciles grecs [1]. Parlant de ces trois synodes antiochiens, Eusèbe écrit : « En chaque synode on tint des discours et des discussions, ceux du parti de Paul s'efforçant de dissimuler son hétérodoxie, les autres s'appliquant à mettre à nu et en pleine lumière son hérésie et son blasphème contre le Christ [2] ». Celui, écrit encore Eusèbe, qui contribua le plus à en finir avec la dissimulation de Paul fut Malchion, « homme habile à parler, qui était à Antioche à la tête des écoles grecques de sophistique, et qui pour la haute droiture de sa foi au Christ avait été honoré de la prêtrise dans l'Église » d'Antioche [3]. Un prêtre a donc la parole dans cette assemblée d'évêques, comme Origène avait la parole dans une assemblée pareille à Bostra, on se le rappelle. Ce prêtre est un homme rompu à la dialectique d'école. Il a mission de convaincre d'hérésie l'évêque retors qui se dérobe derrière des ambiguïtés. Malchion argumente en une discussion que des sténographes notent sur-le-champ, et qui sera conservée : « Nous la connaissons », dit

1. Denys d'Alexandrie fournit un très curieux spécimen de cette manière, dans le récit qu'on a de lui de la conférence qu'il tient à Arsinoë, pour venir à bout du millénarisme de l'évêque égyptien Népos. EUSEB. VII, 24, 6-9. FELTOE, p. 111-114. Comparez les *Acta Archelai* d'Hegemonius, qui sont du second quart du IVe siècle, et qui renferment une *disputatio* supposée entre Manès et un évêque du nom d'Archélaus.

2. EUSEB. *H. E.* VII, 28, 2.

3. *Ibid.* VII, 29, 2.

Eusèbe, qui en a eu un exemplaire sous les yeux [1].

Les évêques réunis à Antioche aboutirent à une sentence (ἐκ κοινῆς γνώμης) connue par la lettre synodale que les évêques à l'issue de leur dernière assemblée adressèrent aux évêques de « toutes les provinces ». Cette synodale récapitulait les accusations et les interrogations (ἐλέγχους καὶ ἐρωτήσεις) auxquelles l'évêque d'Antioche avait eu à répondre, l'enquête qui avait été faite sur sa vie et sur son administration : elle était un exposé des motifs de la condamnation prononcée contre lui par le concile. La synodale débute, comme les synodales que rédigeait Cyprien, par l'adresse :

A Denys et à Maxime, et à tous les évêques nos collègues sur la terre habitée, et aux prêtres et diacres, et à toute l'Église catholique qui est sous le ciel, — Hélénos, Hyménée, Théophile, Théotekne, Maxime, Proklos, Nikomas, Aelianos, Paul, Bolanos, Protogène, Hiérax, Eutychios, Théodore, Malchion, Lucius, et tous les autres qui sont avec nous, habitants des villes voisines et des ἔθνη, *les évêques, les prêtres, les diacres, et les Églises de Dieu, aux frères aimés dans le Seigneur salut* [2].

Cette adresse, un peu asiatique de style, mentionne en première ligne l'évêque de Tarse, Hélénos : on peut inférer de cette primauté de rang qu'Hélénos présida les assemblées. Tarse est à la tête des Églises de la province de Cilicie [3]; Tarse se trouve être, en

1. EUSEB. *H. E.* VII, 29, 2. HARNACK, p. 521-524, dresse l'inventaire des morceaux qui subsistent de cette discussion de Malchion contre Paul. Cf. WIKENHAUSER, p. 129-130.

2. EUSEB. *H. E.* VII, 30, 2.

3. EUSEB. *H. E.* VII, 5, 1 : Ἕλενος ἐν Ταρσῷ καὶ πᾶσαι αἱ τῆς Κιλικίας ἐκκλησίαι, dans la lettre de Denys d'A. au pape Étienne (FELTOE, p. 45). HARNACK, *Mission*, t. II, p. 151-152.

même temps qu'une cité grecque alors considérable, une Église qui remonte aux apôtres, et, en tant que grande et vieille Église, la plus voisine d'Antioche. Ainsi s'explique la préséance donnée à l'évêque de Tarse, 1° sur l'évêque de Jérusalem (Hyménée), 2° sur l'évêque de Césarée de Palestine (Théotekne). M. Harnack conjecture que Théophile, l'évêque intercalé entre celui de Jérusalem et celui de Césarée, est évêque de Tyr[1]. Celui qui vient ensuite est l'évêque de Bostra (Maxime), le siège des autres évêques (de Proklos à Théodore) est inconnu. — Comme le concile qui prononce la sentence de condamnation comptait au moins soixante et dix évêques, sinon plus[2], nous supposerons que la synodale ne porte le nom que des principaux d'entre eux, au contraire de l'usage africain qui les aurait nommés tous. Les évêques qui ne sont pas nommés sont désignés par l'expression « tous les autres... qui sont avec nous et qui ont leur résidence dans les cités voisines ou dans les ἔθνη[3] ». Les « cités voisines » s'entendent des cités de la province de Syrie. Les ἔθνη représentent les populations chrétiennes qui, sur le sol romain, sont en dehors des cités et restent des indigènes. — A la suite des noms d'évêques, la synodale antiochienne fait figurer le nom de Malchion, le prêtre Malchion qui a pris une part si décisive au concile. Le Lucius,

1. *Mission,* t. II, p. 106.
2. Athanas. *De synod.* 43 (avec la note des Mauristes).
3. *Loc cit.* : οἱ λοιποὶ πάντες οἱ σὺν ἡμῖν παροικοῦντες τὰς ἐγγὺς πόλεις καὶ ἔθνη ἐπίσκοποι κτλ. La synodale rappelle que, au début de l'affaire, « nous en avons saisi beaucoup d'évêques éloignés » (παρεκαλοῦμεν πολλοὺς καὶ τῶν μακρὰν ἐπισκόπων). Relevez l'antithèse οἱ ἐγγύς, οἱ μακράν. Dans la même synodale (10) on voit mentionnés les évêques du parti de Paul comme ἐπίσκοποι τῶν ὁμόρων ἀγρῶν τε καὶ πόλεων, évêques des villes et des campagnes attenant à Antioche.

dont le nom suit celui de Malchion est-il aussi le nom d'un prêtre? On le suppose, au moins à titre de possibilité. Dans les synodales africaines les évêques seuls étaient nommés. — La synodale antiochienne entend être écrite au nom des évêques, sans les séparer de leurs prêtres, de leurs diacres, de leurs Églises : indistinction de pure forme qui est probablement un archaïsme. La synodale est adressée à tous les évêques de la terre habitée (κατὰ τὴν οἰκουμένην) : ici encore les prêtres et les diacres de ces évêques éloignés sont joints à eux. En s'adressant à tous les « frères », à tous les évêques de la terre habitée, et à leurs prêtres, et à leurs diacres, ils ont dessein de s'adresser à « toute l'Église catholique qui est sous le ciel ». — Enfin en tête des évêques à qui cette encyclique est expédiée, deux évêques sont nommés, deux seulement, Maxime évêque d'Alexandrie en seconde ligne, Denys évêque de Rome le premier[1].

On dira que Rome et Alexandrie sont à ce moment les deux « métropoles du monde »[2]. Il sera plus historique de penser que Rome et Alexandrie sont nommées ici ensemble parce qu'ensemble elles ont pris l'initiative de rompre avec Paul de Samosate. On croit être sur la trace de cette entente de Rome et d'Alexandrie au début de l'affaire, dans un mot d'Eu-

1. L'absence aux synodes antiochiens de l'évêque de Rome et de l'évêque d'Alexandrie explique pour une part que les évêques réunis à Antioche aient repoussé le terme de ὁμοούσιος, que nous avons vu faire loi à Rome et être admis par Denys d'Alexandrie. Sur l'exclusive opposée à ce terme par les évêques qui ont condamné Paul de Samosate, voyez ATHANAS. *De synodis*. 43 et 45. Cf. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. I⁴, p. 729. TIXERONT, *Hist. des dogmes*, t. I. p. 432.

2. Rome, Alexandrie, Antioche, sont (avant la tétrarchie) les trois grandes villes du monde. Voyez la note d'ACHELIS, « Die drei Weltstädte », dans son *Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*. t. II, p. 430-431.

sèbe sur Denys d'Alexandrie : « Il existe, écrit-il, une lettre encore de lui à Denys de Rome, la lettre sur Lucien »[1]. On identifie ce Lucien avec le prêtre antiochien Lucien, bien connu comme exégète, et tout autant comme intermédiaire doctrinal entre l'adoptianisme de Paul de Samosate et le subordinatianisme des Ariens : le laconisme d'Eusèbe s'expliquerait par le parti pris de ménager une école pour laquelle sa sympathie est réelle. Si donc l'évêque d'Alexandrie a écrit à Rome sur Lucien, Rome n'ignorait rien de la crise antiochienne. Le souvenir s'est conservé, mais en dehors d'Eusèbe qui se tait, que Lucien fut condamné en même temps que Paul de Samosate, et qu'il resta excommunié à Antioche sous l'épiscopat des trois successeurs de Paul[2]. Eusèbe ne nous dit-il pas que Paul avait à Antioche un parti[3]? — Rome et Alexandrie auraient donc dès le début pris la même attitude vis-à-vis du scandale antiochien, puis se seraient tenues ensuite dans une même réserve vis-à-vis des compromis essayés par Firmilien : la condamnation de Paul et de sa séquelle aurait après cinq années d'atermoiements donné raison à la rigueur de Rome et d'Alexandrie.

La synodale se termine par l'annonce de la déposition de Paul et de l'élection de son successeur.

Nous avons donc été obligés d'excommunier (ἐκκηρύξαντες) *cet adversaire de Dieu, malgré sa résistance, et d'établir à sa place pour l'Église catholique un autre évêque, afin*

1. EUSEB. *H. E.* VII, 9, 6. HARNACK, *Altchr. Litteraturg.*, p. 527.

2. THEODORET. *H. E.* I, 4, 36 (éd. PARMENTIER, p. 18). L'information sur Lucien figure dans une lettre d'Alexandre, évêque d'Alexandrie, un contemporain d'Eusèbe.

3. EUSEB. *H. E.* VII, 28, 2 (τῶν μὲν ἀμφὶ τὸν Σαμοσατέα). Lucien était originaire de Samosate, comme Paul.

d'obéir à la providence de Dieu : c'est Domnos, fils du bienheureux Demetrianos qui a été chef de la même Église avant ce Paul : il est orné de toutes les qualités qui conviennent à un évêque. Nous vous le notifions, pour que vous lui écriviez et pour que vous receviez ses lettres en communion [1].

La déposition de Paul fut suivie de l'ordination de Domnos, deux actes accomplis avec le concours des membres orthodoxes de l'*ordo* et de la *plebs*, qui formaient évidemment la majorité de la chrétienté antiochienne. La synodale indique d'un mot (μὴ εἴκοντα ἐκκηρύξαντες) que Paul n'accepta pas son excommunication et sa déposition. Le schisme continua que nous conjecturions avoir éclaté dès le début de l'affaire : Eusèbe, en effet, rapporte que Paul resta maître de « la maison de l'Église », soit la basilique principale d'Antioche et la demeure attenante de l'évêque.

« L'empereur Aurélien, auquel on s'adressa, ajoute Eusèbe, donna une solution très judicieuse, il ordonna d'attribuer la maison à ceux à qui les évêques d'Italie et de la ville des Romains en notifieraient la sentence [2] ». Paul avait pu se maintenir en possession des biens de l'Église d'Antioche, tant qu'Antioche avait dépendu du royaume de Palmyre : la reine de Palmyre, Zénobie, le protégeait comme sa créature. Mais en 272, l'empereur Aurélien vainquit Zénobie et

1. Euseb. *H. E.* vii, 30, 17. — La synodale ajoute sarcastiquement de Paul qu'il pourra écrire à Artémas et les partisans d'Artémas communiquer avec lui. On supposera difficilement que l'hérétique romain Artémas (ou Artémon), qui fut excommunié par le pape Zéphyrin (202-217), vivait encore à Rome en 269. Mais on avait pu à Antioche condamner le monarchianisme et l'adoptianisme de Paul de Samosate, en invoquant le précédent de la condamnation des mêmes erreurs dans la personne d'Artémas. Nous aurions là un indice que les orthodoxes d'Antioche s'appuyaient sur Rome.

2. Euseb. *ibid.* 19.

reprit Palmyre : on comprend que les orthodoxes d'Antioche aient profité de la présence d'Aurélien pour demander l'éviction d'un évêque qui, rejeté par ses fidèles, n'avait réussi à retenir la « maison de l'Église » que grâce l'appui des Palmyréniens. Il s'agissait d'une revendication de propriété : on s'adressait à la justice [1]. En fait, Aurélien avait à décider entre deux évêques, un évêque déposé et son successeur, le point de savoir à qui revenait la propriété de la « maison de l'Église ». La nouveauté du cas était grande pour un empereur romain. On ne peut pas dire qu'il ait fait état du jugement du concile qui avait condamné Paul. La politique lui suggéra peut-être d'attribuer la « maison de l'Église » au parti loyaliste, et ainsi fit-il, en somme. Mais il recourut à un arbitrage : le bon droit serait reconnu au parti qui serait en communion avec l'évêque de Rome et les évêques d'Italie. Aurélien savait donc ce qu'était la κοινωνία catholique et le prix que les Antiochiens attachaient à être en communion avec l'évêque de Rome et son concile : si l'arbitrage de Rome lui fut suggéré par des chrétiens antiochiens, comme c'est vraisemblable, ce serait un indice de plus que les orthodoxes d'Antioche n'avaient pas perdu Rome de vue dans cette longue crise, ensemble politique et dogmatique, de leur Église.

1. L. Homo, *Essai sur le règne de l'empereur Aurélien* (1904), p. 97.

III

Nous sommes aux environs de 270 : bien que les synodes qui viennent de se tenir coup sur coup à Antioche soient les derniers synodes connus du IIIe siècle, l'usage de tenir des synodes n'était pas pas de nature a être interrompu par la longue paix qui précéda la persécution de Dioclétien. Eusèbe (il est né vers 265) très réservé sur cette fin du IIIe siècle, dont il est contemporain et qui lui a laissé un souvenir de peu d'édification, fait en quelques mots rapides allusion aux conflits d'évêques qui s'y sont déchaînés[1]. Ces querelles sans histoire ne sont pas restées sans résultat, si elles ont, dans les provinces grecques surtout, consolidé l'autorité épiscopale et donné une forme plus arrêtée au groupement des évêques province par province.

Le 13e canon du concile de Néocésarée, dans la province du Pont (ce concile dut se tenir entre 314 et 325), signale des ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι, des prêtres de campagne, qu'il oppose aux prêtres qui entourent l'évêque dans la cité (πρεσβύτεροι πόλεως). A l'origine, l'évêque a été évêque d'une fraternité établie dans une cité : le voici devenu évêque d'un territoire défini, qui est celui de la cité et de la campagne (χώρα) sujette de la cité. Dans chaque gros village chrétien, l'évêque place maintenant un prêtre[2].

1. EUSEB. *H. E.* VIII, 1, 7 et 8.
2. Sur la distinction des *civitates*, des *vici*, des *agri*, rappelons la

Le 14e canon de Néocésarée parle d'évêques de campagne (χωρεπίσκοποι). Le 13e canon du concile d'Ancyre (en 314) mentionne aussi les évêques de campagne (χωρεπίσκοποι) et les prêtres de cité (πρεσβύτεροι πόλεως) : il interdit aux évêques de campagne d'ordonner soit des prêtres, soit des diacres, sans le mandat de l'évêque [1]. Le texte de ce canon présente des difficultés de lecture et d'interprétation ; du moins, l'interdiction que nous en extrayons est sûre, comme aussi la subordination qu'elle pose des évêques de campagne à l'évêque de la cité, et la réserve en faveur de ce dernier du droit d'ordonner des prêtres et des diacres. L'historien Sozomène écrira que, en certaines régions, on trouve des évêques dans les villages (ἐν κώμαις), et qu'il en a vu ainsi en Arabie, en Chypre, et aussi chez les novatiens et les montanistes de Phrygie [2]. Sozomène écrit dans la première moitié du ve siècle, à une époque où l'on s'étonnait de trouver un évêque ailleurs que dans une cité. Il est possible que, au IIIe siècle, qui fut un

fameuse lettre de Pline (*Epist.* XCVI) à Trajan : « Neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros, superstitionis istius contagio pervagata est ». Sur ces prêtres de *vici* et d'*agri*, voyez la lettre de Denys d'Alexandrie où il mentionne les prêtres et didascales des frères qui sont ἐν ταῖς κώμαις. Il s'agit de clercs dépendant de l'évêque d'Arsinoë, en Égypte. EUSEB. *H. E.* VII, 24, 6. En Égypte encore, la Maréote était desservie de même : pas d'évêque, pas de chorévêque, mais un prêtre à la tête de chacun des dix plus gros *vici* ou κῶμαι. ATHANAS. *Apolog. c. Arianos*, 85. TURNER, *Studies*, p. 62, parlant des évêques du concile de Carthage de 256, dont nous avons les *Sententiae*, écrit : « One or two seemed to belong to places proved to have been, at some time, not cities, but *vici* or villages ». C'est le cas de *Horrea Caeliae*, par exemple.

1. Cette interdiction sera renouvelée par le concile d'Antioche de 341, canon 9 : chaque évêque a autorité sur sa παροικία, et le concile définit le territoire sujet à l'autorité de l'évêque, la ville et la campagne rattachée à la ville : πρόνοιαν ποιεῖσθαι πάσης τῆς χώρας τῆς ὑπὸ τὴν ἑαυτοῦ πόλιν : à l'évêque appartient d'ordonner les prêtres et les diacres.

2. SOZOM. *H. E.* VII, 19.

temps de rapide diffusion du christianisme, les évêques se soient multipliés dans les villages [1]. Si les novatiens en ont eu ainsi, c'est sans doute qu'ils voulaient opposer évêque à évêque. M. Harnack conjecture que le nombre des évêchés ne s'est pas accru après 325, et peut-être même a baissé [2] : ç'aura été une reprise des évêques de cités, les χωρεπίσκοποι à ce compte n'étant plus que des évêques survivant à leurs diocèses. La distinction si nettement posée en 314, par le concile d'Ancyre, entre l'ἐπίσκοπος et les χωρεπίσκοποι, attribue à l'évêque de la cité une monarchie qui ne laisse aucun avenir aux évêques de campagne.

Dans les régions comme la Cœlé-Syrie, la Cilicie, la Cappadoce, l'Isaurie, la Bithynie [3], et encore la Phrygie, la Galatie, le Pont [4], où les textes signalent des χωρεπίσκοποι, ces évêques sont évêques, mais des évêques sujets. L'évêque de la cité est successeur

1. L'Égypte en est un exemple. Peu de régions ont tant d'évêques. Or en Egypte, en dehors d'Alexandrie, de Ptolémaïs, de Naukratis, il n'y a que des villages. E. SCHWARTZ, *Kaiser Constantin*, p. 97.

2. HARNACK, *Mission*, t. I, p. 391. TURNER, *Studies*, p. 64 : « The chorepiscopus... in fact... was originally a diocesan bishop ».

3. Dans les *Patrum nicaenorum nomina* (éd. GELZER-HILGENFELD-CUNTZ, 1898), listes des noms des évêques présents au concile de Nicée, on relève quelques χωρεπίσκοποι ; ils appartiennent aux cinq provinces que je cite ; ils sont nommés par leur nom, auquel s'ajoute leur titre de χωρεπίσκοπος, sans désignation de résidence. Les deux provinces d'où ils sont venus plus nombreux au concile sont la Cappadoce (cinq) et l'Isaurie (quatre).

4. Pour la Galatie, le concile d'Ancyre; pour le Pont, celui de Néocésarée. Pour la Phrygie, EUSEB. *H. E.* V, 16, 17 : Zotique, évêque ἀπὸ Κουμάνης κώμης. — Eusèbe (*H. E.* VIII, 13, 3) mentionne au temps de Dioclétien un Σιλβανὸς τῶν ἀμφὶ τὴν Ἔμισαν ἐκκλησιῶν ἐπίσκοπος, et (*ibid.* 5) un autre Σιλβανὸς ἐπίσκοπος τῶν ἀμφὶ τὴν Γάζαν ἐκκλησιῶν. Je doute qu'il s'agisse là de chorévêques. Voyez l'interprétation ingénieuse de HARNACK, *Mission*, t. I, p. 385. — Dans le martyrologe syriaque de Wright, ACHELIS, t. II, p. 430, relève un chorévêque martyr à Sébaste (Arménie), et un chorévêque martyr à Césarée (Cappadoce), sous Dioclétien.

des apôtres : le 14[e] canon de Néocésarée assimile les χωρεπίσκοποι aux soixante-dix disciples. Le 8[e] canon du concile de Nicée marque avec précision que le χωρεπίσκοπος a plus que le nom d'évêque, qu'il en a le rang (τόπον), le principe restant sauf qu'il n'y a pas deux évêques dans une cité. Le 10[e] canon du concile d'Antioche de 341 spécifiera que les χωρεπίσκοποι sont établis dans les villages et les campagnes : ils ont reçu l'imposition des mains des évêques. Ils administrent les églises qui leur sont confiées, et doivent borner là leurs sollicitudes : ils peuvent établir des lecteurs, des sous-diacres, des exorcistes, mais qu'ils n'osent pas ordonner, soit un prêtre, soit un diacre, « sans l'évêque qui est dans la cité » de laquelle le χωρεπίσκοπος et la χώρα dépendent. Le χωρεπίσκοπος ne peut être créé que par l'évêque de la cité dont il dépend.

Le concile de Sardique, en 343, sera plus radical : il interdira d'ordonner un évêque dans un village (ἐν κώμῃ), même dans une petite cité, si un prêtre suffit, et il entend par cette interdiction empêcher d'avilir le nom et l'autorité des évêques [1]. Le canon édicté là par le concile de Sardique, encore qu'il ne vise pas directement les chorévêques, manifeste dans l'épiscopat l'appréhension de voir l'autorité épiscopale exposée au péril d'un morcellement à l'infini : cette appréhension n'était pas pour favoriser la multiplication des chorévêques, qui disparaissent en effet au milieu du IV[e] siècle. Ils étaient un témoin

1. *Conc. Sardic.* can. 6 (lat.) : « Licentia vero danda non est ordinandi episcopum aut in vico (κώμῃ) aliquo aut in modica civitate, cui sufficit unus presbyter, quia non est necesse ibi episcopum fieri, ne vilescat nomen episcopi et auctoritas ». — ACHELIS, t. II, p. 430, signale à Salone l'inscription funéraire d'un chorévêque. *C. I. L.* III, 9547 : *Depositio Eugrafi chore episcopi...*

de la pénétration du christianisme dans les campagnes, au cours de la seconde moitié du IIIe siècle, à ne parler que des provinces grecques que nous avons énumérées. Leur sujétion d'abord, leur disparition ensuite, font comprendre que l'autorité de l'évêque était dès lors liée à un territoire, et que ce territoire était celui de la cité avec ses villages et ses campagnes [1]. L'Église locale se coulait dans le moule de la cité existante, partout où il existait des cités.

*
* *

Dans les cultes officiels du paganisme romain tout temple est sacré, en vertu d'une loi ou d'un sénatusconsulte et par l'effet de la dédicace à laquelle a procédé le magistrat qui l'a inauguré. Dans la formule de la dédicace, le magistrat a promulgué la *lex templi*, qui est en quelque sorte la charte de fondation du temple : cette *lex* désigne la divinité à qui le temple est dédié, elle délimite l'édifice, elle énumère les anniversaires que l'on doit y célébrer,

1. MARQUARDT, *L'administration romaine*, trad. franç. t. I (1889), p. 20 : « Chaque ville a son territoire déterminé (*regio*, διοίκησις, ὅροι, *fines*), et le nom qu'elle porte ne sert pas seulement à désigner la πόλις elle-même, mais encore le district qui en dépend, et où l'on trouve des communes rurales dépourvues de constitution autonome, κῶμαι (*vici*) et φρούρια (*castella*)... Plus tard, on définit en Grèce la province un ensemble de circonscriptions urbaines ». Tel est le régime dans les provinces grecques (l'Égypte mise à part), et aussi bien en Italie et en Afrique. En Espagne et en Gaule, on y vient à mesure que les mœurs romaines pénètrent. *Id.* p. 24 : « Les provinces gauloises ne se composèrent pas à l'origine de circonscriptions urbaines : elles comprenaient des tribus, appelées *civitates* et distribuées dans des cantons [*pagi*]. C'est surtout dans la Gaule Narbonnaise que la fondation des villes prit un développement rapide... Dans les contrées riveraines du Rhin et du Danube, en Numidie et en Mauritanie, l'occupation militaire eut pour conséquence directe la fondation de villes nombreuses. »

les conditions de l'administration de ses biens et de ses revenus, les taxes à percevoir des particuliers qui voudront y offrir un sacrifice, etc.[1]. L'édifice sacré, revêtu de sa *lex*, est la pierre angulaire de la religion romaine.

Après le temple, la liturgie : elle est d'une importance grande, car elle assure la validité des sacrifices, des aruspicines, de tous les actes cultuels : elle est traditionnelle, formaliste, méticuleuse, dans ses rites et ses formules. Les pontifes sont requis de l'observer scrupuleusement. La religion romaine est une religion de temples et de cérémonies, où les prêtres ne sont que des maîtres de cérémonies veillant à l'observation exacte du protocole des vieux rites : le prêtre est un citoyen délégué à la liturgie. Le temple est confié à la garde d'un fonctionnaire salarié, *aedituus, antistes,* et tout temple a son personnel de serviteurs et de figurants, *tibicines, victimarii, pullarii,* etc., eux aussi salariés sur les revenus du temple ou par le trésor public : le prêtre, lui, est exclu de toute participation à l'administration des biens du dieu et des revenus du temple : le droit public a enfermé le prêtre dans son office purement liturgique et théoriquement gratuit, car les sacerdoces ne sont pas plus rétribués que les magistratures[2].

Rien n'a mieux été mis en lumière par Mommsen que la netteté « toute romaine » avec laquelle a été tracée dans le droit public la ligne de démarcation entre les magistratures et les sacerdoces. Les magistrats n'ont aucune compétence sur le culte en soi, même ceux à qui il incombe en certaines circonstances

1. Dessau, 4906-4916.
2. Mommsen, *Droit public romain*, t. III, p. 70-71.

de procéder à des actes liturgiques : inversement, les prêtres en tant que tels « n'ont dans la chose publique, ni puissance théorique ni place juridique ». Et tandis que toute magistrature est temporaire, les sacerdoces (à quelques exceptions près) sont viagers. « Les deux cercles de la magistrature et du sacerdoce, conclut Mommsen, sont donc parfaitement distincts aussi bien en théorie qu'en pratique. Quant à la question de savoir dans quel rapport hiérarchique sont les magistratures et les sacerdoces, il faut, non pas lui répondre, mais lui opposer une fin de non-recevoir. Ce sont des grandeurs irréductibles », en d'autres mots, « deux séries indépendantes [1] ».

Étant donné le principe de la séparation rigoureuse des sacerdoces et des magistratures, le souverain pontificat de l'empereur est l'unique point d'insertion du pouvoir civil dans le sacerdoce : il représente ce que Mommsen appelle l'élément de la magistrature dans la sphère de la religion [2].

En regard des vieux cultes enfermés et isolés dans leurs temples respectifs, le culte de Rome et d'Auguste s'est donné une organisation provinciale. En chaque province des assemblées provinciales ont été instituées pour y pourvoir : formées d'envoyés des villes de la province, elles se réunissent au chef-lieu de la province, annuellement; elles votent et fournissent les subsides nécessaires à l'entretien du temple voué par la province à Rome et à Auguste, ou aux frais des jeux qui accompagnent les fêtes du culte impérial; elles élisent pour un an le flamine qui est, en même temps, le président de l'assemblée provinciale et le prêtre de la province, *flamen provinciae*, *sacerdos*

1. *Ibid.* p. 19-21.
2. *Ibid.* p. 26.

provinciae, ἀρχιερεύς. On ne trouve aucune trace d'intervention du gouvernement romain dans le choix du *flamen provinciae* [1]. Le culte impérial se retrouve plus spontané encore dans les cités qui à l'envi se sont donné un temple ou un autel de Rome et d'Auguste. Le *flamen Augusti*, ἀρχιερεὺς Σεβαστοῦ, est élu par le sénat municipal (*ordo decurionum*), ou encore par l'assemblée des citoyens de la ville, « *consensu universae civitatis* ». Ici encore aucune trace d'intervention du gouvernement romain [2]. Le flamine est élu pour un an, après quoi il garde à vie le titre honorifique de *flamen perpetuus*. Il est contraire à tous les usages romains que les flamines soient constitués en collège : partout où l'on rencontre un prêtre portant ce titre, il est seul [3].

Ce dernier point a été contesté : on a, en effet, voulu voir dans le flaminat du culte impérial une esquisse de hiérarchie, province par province, le *flamen provinciae* étant supposé chargé de surveiller l'exercice du culte tant provincial que municipal. Mommsen, qui a développé cette vue, à propos de la province d'Asie, imagine que cette surveillance supérieure, limitée d'abord au culte impérial, « s'étendit probablement à toutes les affaires de religion ». Quand le christianisme en vint à faire sentir sa prépondérance, « ce fut surtout sous l'influence des grands prêtres de province que la rivalité » du christianisme et des cultes officiels « devint un conflit ». Choisis parmi les personnalités les plus considérables du pays, ces prêtres « étaient appelés et disposés,

1. J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, t. I (1907), p. 139.
2. *Ibid.* p. 157-158.
3. E. BEURLIER, *Le culte impérial* (1891), p. 121.

beaucoup plus que les fonctionnaires impériaux, par leurs traditions et par les devoirs de leur charge, à constater l'abandon dans lequel on laissait la religion officielle ». Si les remontrances ne suffisaient pas, ils dénonçaient aux autorités locales ou impériales, ils « recouraient au bras séculier ». Et Mommsen ajoute : « Sans doute ce ne sont pas les païens qui ont copié dans cette province (d'Asie) les institutions chrétiennes : c'est, au contraire, l'Église chrétienne victorieuse qui a emprunté sa hiérarchie au culte rival. Tout cela se retrouve dans tout l'Empire, mais l'Asie Mineure a éprouvé plus qu'un autre pays les conséquences pratiques de l'organisation régulière donnée dans les provinces au culte de l'empereur, la surveillance religieuse et la persécution des croyances étrangères [1] ».

Cette thèse, si on l'étend à l'universalité des provinces de l'Empire romain, est une généralisation en l'air. On ne trouve, en effet, qu'en Asie ce semblant de centralisation des sacerdoces entre les mains de l'ἀρχιερεὺς 'Ασίας. En Asie même. qu'est-ce que ce semblant de centralisation?

L'Asie comptait de grandes villes rivales; l'assemblée provinciale se tenait tantôt dans l'une, tantôt dans l'autre, toujours d'ailleurs sous la présidence

1. Mommsen, *Histoire romaine*, trad. fr. t. X (1888), p. 125-128. Luebeck, *Reichseinteilung*, p. 30, abonde dans ce sens. Il identifie l'ἀσιάρχης avec l'ἀρχιερεὺς 'Ασίας. M. Luebeck relève ensuite que les diverses provinces orientales ont eu un personnage analogue (Bithyniarque, Galatarque, Cappadokarque, Kilikiarque, Lykiarque, Pamphyliarque, Pontarque, Syriarque) que nous a fait connaître l'épigraphie. Il attribue à ce personnage la même fonction qu'à l'ἀρχιερεὺς 'Ασίας. On a ainsi dans toutes ces provinces orientales la même hégémonie religieuse d'un ἀρχιερεύς, « en qui s'incarne presque tout le culte impérial ». Par contraste, ajoute Luebeck, « l'évêque de la métropole civile doit devenir le centre, le sommaire, le représentant des communautés chrétiennes de la province ».

de l'ἀρχιερεὺς Ἀσίας. Chacune de ces villes avait un temple, parfois plusieurs, dédiés au culte impérial, et les prêtres de ces temples portaient le titre de ἀρχιερεὺς τοῦ ναοῦ ou τῶν ναῶν ἐν Περγάμῳ, ἐν Σμύρνῃ, ἐν Ἐφέσῳ..., selon que ces temples étaient à Pergame, à Smyrne, à Éphèse. On en a conclu que, « en Asie, comme ailleurs, il y avait un prêtre président de l'assemblée provinciale, et placé au-dessus des prêtres qui desservaient les temples bâtis par l'Asie dans plusieurs des grandes villes de la province[1] ». Mais il ne peut s'agir que d'une préséance théorique, car nulle part il n'est question d'attribuer au grand prêtre d'Asie une autorité comparable à celle du *Pontifex Maximus* à Rome, ni même une autorité quelconque qui transformerait son sacerdoce en une magistrature[2].

Un moment vint où, pour mieux lutter contre la concurrence chrétienne, les cultes officiels essayèrent de se donner une hiérarchie. Mais cette tentative fut restreinte aux provinces que gouvernait Maximin Daïa, et parler de Maximin (308-313) c'est dire combien la tentative fut tardive. Au nombre des mesures répressives du christianisme imaginées par Maximin, en effet, Lactance rapporte qu'il créa une fonction nouvelle, celle de grands prêtres, un par grande cité, choisis parmi les premiers citoyens : ils n'étaient point attachés au service d'un dieu, mais de tous les dieux : leur fonction devait être, avec l'aide des

1. Beurlier, p. 137.

2. Beurlier, p. 144 (après Hirschfeld), estime que le texte de Dion Chrysostome (*Orat.* 35) qualifiant les Asiarques τοὺς ἁπάντων ἄρχοντας τῶν ἱερέων, est obscur. Mommsen n'a pas d'autre texte à alléguer à l'appui de sa théorie, encore ne s'applique-t-il qu'à l'Asie. Admettons que l'asiarque soit le chef de tous les prêtres de la province, où est *l'évêque d'Asie?* où est en Asie l'évêque chef de tous les évêques asiates? En Asie moins qu'ailleurs on ne trouve trace d'une pareille subordination. En Egypte? soit. En Syrie? soit. Mais en Asie?

prêtres des vieux sacerdoces, de surveiller les chrétiens, d'empêcher qu'ils construisissent aucune église et qu'ils tinssent aucune réunion même privée : en cas de contravention, ils avaient le droit de les saisir, de les obliger à sacrifier, et, s'ils refusaient, de les traîner devant les juges. Non content d'organiser dans chaque ville cette police du culte confiée à un grand prêtre, Maximin voulut à la tête de chaque province un pontife de rang supérieur. Les grands prêtres municipaux et le grand pontife provincial devaient porter une chlamyde blanche[1]. Eusèbe a connu cette institution de Maximin : bien qu'il ne la présente pas avec la même netteté que Lactance, on voit mieux cependant chez Eusèbe le grand prêtre provincial chef hiérarchique des prêtres municipaux et locaux. Ce grand prêtre est choisi parmi les hommes qui ont passé par les grandes charges publiques : il a des bureaux et une escorte[2]. De ce dernier trait que révèle Eusèbe, on inférera que cet ἀρχιερεύς était une sorte de magistrat. Mais nulle part on ne voit que ce directeur provincial des cultes, à la nomination de l'empereur, fût le *sacerdos provinciae* du culte de Rome et d'Auguste : sa fonction est présentée au contraire comme une institution entièrement nou-

1. *De mort. persec.* 36, 4 (p. 215) : « ... novo more sacerdotes maximos per singulas civitates singulos ex primoribus facit, qui et sacrificia per omnes deos suos cotidie facerent, et veterum sacerdotum ministerio subnixi darent operam ut christiani neque conventicula fabricarent neque publice aut privatim coirent, sed comprehensos suo iure ad sacrificia cogerent vel iudicibus offerrent. Parumque hoc fuit, nisi etiam provinciis ex altiore dignitatis gradu singulos quasi pontifices superponeret. Et eos utrosque candidis clamidibus ornatos iussit incedere ».

2. Euseb. *H. E.* viii, 14, 9 : ἱερέας τε εἰδώλων κατὰ πάντα τόπον καὶ πόλιν, καὶ ἐπὶ τούτων ἑκάστης ἐπαρχίας ἀρχιερέα ... μετὰ στρατιωτικοῦ στίφους καὶ δορυφορίας ἐκτάσσων. Rufin traduit ces derniers mots : *ministris militaribus et salariis additis* (il a lu δωροφορίας).

velle, et c'est aussi vrai du grand prêtre municipal dont Lactance oppose la fonction à celle des vieux sacerdoces établis[1]. Maximin aura voulu opposer en Orient à l'organisation hiérarchique du christianisme une organisation hiérarchique, province par province, ville par ville, qui n'est que l'extension de sa souveraineté de *Pontifex Maximus*. L'empereur Julien reprendra un jour ce même dessein, en accentuant davantage l'imitation de la hiérarchie chrétienne[2]. Nous sommes loin de l'assertion de Mommsen sur l'Église chrétienne victorieuse empruntant sa hiérarchie au culte rival.

*
* *

Les *cités* de l'Empire romain, avec leurs territoires nettement définis par le cadastre, ont donné des limites toutes tracées pour définir le territoire de chaque Église[3]. Nous venons de voir que la *province* avec un évêque métropolitain à sa tête n'est pas un emprunt du catholicisme au culte impérial de Rome et d'Auguste. Dirons-nous qu'elle est une création du concile de Nicée[4]?

Le 4e canon de Nicée édicte que, quand un siège épiscopal est à pourvoir, tous les évêques de la province seront convoqués. Si la longueur de la route ou quelque difficulté accidentelle les empêche de se rendre à la convocation, la présence de trois évêques au moins

1. Ceci contre BEURLIER, p. 144, qui fait de l'institution de Maximin une réorganisation du culte impérial.

2. P. ALLARD, *Julien l'Apostat*, t. II (1903), p. 177-186. LUEBECK, p. 51-52, avait dit déjà de Maximin : « Er reorganisierte den schon fast zerfallenen Kaiserkultus und zwar in strenger Nachbildung der Hierarchie... So hatte das Heidentum in dieser Organisation sich voll und ganz dem Christentum assimiliert ».

3. DUCHESNE, *Origines du culte*, p. 12.

4. SOHM, p. 372-375.

sera nécessaire : les absents se seront mis d'accord par lettres avec les évêques présents sur le choix de l'élu, qui recevra alors l'imposition des mains. — Le 6e canon de Nicée (seconde partie) complète le 4e. Si quelqu'un, y lisons-nous, est fait évêque sans l'assentiment du métropolitain, le concile édicte qu'il ne doit pas être évêque. Que si l'élu a été élu par le suffrage de tous, et que ce choix soit raisonnable et conforme à la règle ecclésiastique, l'opposition de deux ou trois évêques ne sera pas prise en considération, et le suffrage de la majorité prévaudra. — Voici donc affirmée l'individualité de la province ecclésiastique. Elle est représentée par ses évêques. Nul n'est fait évêque s'il n'est l'élu de tous les évêques de la province, ou du moins, en cas de contestations et de rivalités, l'élu de la majorité. Mais nul ne peut être fait évêque sans le suffrage (γνώμη = *sententia*) du métropolitain. Nous dirons donc que l'élection des évêques appartient en chaque province au κοινὸν τῶν ἐπισκόπων, lequel pour l'élection s'assemble dans la cité dont le siège est à pourvoir [1]. Les évêques électeurs votent, mais le métropolitain exerce une sorte de *veto*, puisque sans son assentiment il n'y a rien de fait. — Le 5e canon de Nicée complète l'organisation de la province en réglant la tenue du synode des évêques. Une règle ancienne veut que le chrétien (soit clerc, soit laïque) excommunié dans une Église ne soit pas reçu dans les autres : on s'assurera, édicte le 5e canon, que l'évêque qui a excommunié n'a pas agi par « petitesse d'âme, ou par jalousie, ou par colère », et.

1. Que pour les élections épiscopales les évêques se réunissent dans l'Église dont le siège est à pourvoir, le 4e canon de Nicée le présuppose, sans le dire. L'élection ne peut se faire sans le clergé et le peuple du lieu.

afin que cet examen soit fait avec les garanties nécessaires, il sera fait par le κοινὸν τῶν ἐπισκόπων. Deux fois par an, un synode se tiendra, le premier avant le carême, le second à l'automne.

Les règles édictées par le 4[e] et le 5[e] canons de Nicée attestent donc le groupement des évêques par provinces, οἱ ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ, la tenue des synodes par provinces, καθ' ἑκαστὴν ἐπαρχίαν σύνοδοι, enfin l'autorité propre de l'évêque de la métropole de chaque province, καθ' ἑκαστὴν ἐπαρχίαν μητροπολίτης. — On ne voit pas que l'on puisse contester que ce soit une innovation nicéenne de subordonner toute excommunication prononcée par un évêque à la revision du synode provincial, toute élection épiscopale au *placet* collectif préalable des évêques de la province et à la confirmation du métropolitain. Eusèbe donne à entendre que les ordinations irrégulières ont été nombreuses, dans les années qui en Orient ont précédé la paix constantinienne [1]. Pour l'Égypte, les ordinations irrégulières auxquelles a procédé l'évêque Mélèce ont donné naissance à une Église schismatique. Le concile de Nicée aura voulu restaurer l'ordre en soumettant les ordinations d'évêques à des conditions très strictes, et qui semblent nouvelles, surtout si on les rapproche des conditions moins rigoureuses édictées par le concile d'Arles [2] en 314. L'obligation d'assembler le synode de la province deux fois l'an est nouvelle aussi : antérieurement, en effet, la règle était que les évêques se réunissent une fois l'an [3]. Le concile de Nicée aura voulu resserrer les liens du κοινὸν τῶν ἐπισκόπων en chaque province.

1. Euseb. *Mart. pal.* 12 : ἐκθέσμους χειροτονίας.
2. *Concil. Arelaten.* can. 20.
3. Luebeck, p. 36.

On est d'accord pour voir dans les provinces (ἐπαρχίαι) que vise le concile de Nicée les provinces impériales du temps, celles que Dioclétien a formées en subdivisant les anciennes. A l'avènement de Dioclétien, l'Empire romain comptait 57 provinces : Dioclétien en a porté le nombre à 96. M. Luebeck nous semble avoir démontré que les documents ecclésiastiques attestent l'exacte coïncidence des provinces ecclésiastiques postnicéennes et des provinces dioclétiennes : de plus, en chacune de ces provinces, à très peu d'exceptions, la métropole ecclésiastique coïncide avec la métropole civile. M. Luebeck a pu ainsi poser en thèse « la complète superposition et identité de la structure hiérarchique et de la structure civile, le chef-lieu séculier étant en même temps la métropole ecclésiastique, les frontières politiques de la province dessinant celles de la province ecclésiastique [1] ».

Le catholicisme serait entré ainsi dans les cadres des provinces dioclétiennes, en 325, sur l'injonction du concile de Nicée et apparemment de l'empereur Constantin, ce serait une date dans l'impérialisation du catholicisme. La réalité est plus modeste. Il ne faut pas oublier, en effet, que les canons du concile de Nicée ne concernent que l'Orient. L'organisation provinciale décrite par les canons 4 et 5 de Nicée ne se retrouve ni en Afrique, ni en Espagne, ni en Gaule, ni en Italie [2]. Elle ne se retrouve, en somme, que dans les trois *diocèses* impériaux d'Orient, du Pont, d'Asie, encore convient-il de mettre l'Égypte à part de la *dioecesis Orientis*.

Observons de plus que Dioclétien n'a pas remanié

1. LUEBECK, p. 59.
2. DUCHESNE, p. 22-23. LUEBECK, p. 71-73.

la distribution des provinces à la façon de la Constituante transformant les vieilles provinces françaises en départements. Même en procédant à des subdivisions de provinces existantes, Dioclétien n'altéra pas la physionomie de provinces dont l'individualité perpétuait des régionalismes antérieurs à la conquête romaine : « Le caractère principal de la réforme provinciale attribuée à Dioclétien, et de tous les changements analogues qui se sont succédé depuis Trajan jusqu'à lui, est le respect absolu des individualités, des traditions, du passé historique[1]. » Le catholicisme s'enracinait dans ce passé antérieur à Dioclétien. A l'époque de la controverse sur la Pâque, nous avons vu groupés autour de l'évêque d'Éphèse les évêques de la province d'Asie. En cette même occasion, sont apparus groupés par provinces, respectivement, les évêques de la Palestine, du Pont. Vers 230 à Iconium (en Pisidie) s'assemblent les évêques des provinces de Phrygie, de Galatie, de Cilicie, de Cappadoce. Dans l'affaire de Paul de Samosate, on voit se réunir à Antioche des évêques de Palestine, d'Arabie, de Cilicie, de Cappadoce, de Pisidie, du Pont. Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce, écrivant à saint Cyprien, lui dit : « ... *in ceteris quoque plurimis provinciis multa pro locorum et hominum diversitate variantur*[2] ». Et le clergé de Rome, le siège vacant, écrit à Cyprien : « *Omnes nos decet pro corpore totius Ecclesiae, cuius per varias quasque provincias membra digesta sunt, excubare*[3] ».

1. C. JULLIAN, « De la réforme provinciale attribuée à Dioclétien », *Revue historique*, t. XIX (1882), p. 371.
2. *Inter* CYPRIAN. *Epistul.* LXXV, 6 (p. 813).
3. *Id.* XXXVI, 4 (p. 575). Cf. TERTULLIAN. *De ieiun.* 13 : « ... nos quoque in diversis provinciis ».

Le mot *provincia* est donc catholique, la chose pareillement, et tout cela ancien [1].

Mais il n'est pas douteux que les canons 4 et 5 de Nicée ont donné au terme d'ἐπαρχία son sens strict de territoire gouverné par un *praeses*. Chose curieuse, Lactance, dans le *De mortibus persecutorum*, c'est-à-dire en 314, s'exprime avec une extrême dureté sur la subdivision des provinces exécutée par Dioclétien : « *Et ut omnia terrore complerentur, provinciae quoque in frusta concisae : multi praesides et plura officia singulis regionibus* [2]... » Lactance s'irrite de ce morcelage des vieilles provinces. Si dès 314 l'adaptation eût été accomplie des groupements provinciaux d'évêques à ces subdivisions dioclétiennes, Lactance en aurait parlé autrement. On peut donc accepter la thèse de Sohm qui voit dans cette adaptation en Orient l'œuvre de Nicée

En même temps qu'est apparu le groupement provincial des évêques, la métropole est entrée en jeu, en Orient toujours. On cite, il est vrai, le cas de Palmas, évêque d'Amastris au temps de la question pascale, dont Eusèbe rapporte qu'il présidait les évêques de la province du Pont en qualité de « plus ancien ». On ne doit pas oublier qu'Amastris était la métropole civile du Pont, en même temps que l'Église principale du Pont, témoin la lettre adressée par l'évêque de Corinthe Denys « à l'église d'Amastris et à celle du Pont [3] ». Ce même Denys écrit pareillement « à l'église de Gortyne et aux autres de Crète ». Cette centralisation était dans la plupart des cas la suite de ce fait que le christianisme s'était

1. Duchesne, p. 21-22.
2. Lactant. *De mort. persec.* 7 (p. 180).
3. Euseb. *H. E.* v, 23, 3 et 6.

propagé de la cité principale de la province aux cités moindres. Si déjà, dans son épître aux Romains, l'évêque d'Antioche Ignace se qualifie d'évêque de Syrie, c'est qu'il exerce sur la Syrie (Cœlésyrie) une primatie réelle, et Antioche tient cette primatie du fait qu'elle est la mère des autres Églises de Syrie [1]. Ces deux raisons expliqueront la primatie en Achaïe, de Corinthe, en Cilicie de Tarse, en Cappadoce de Césarée, en Galatie d'Ancyre, en Arabie de Bostra, comme en Afrique de Carthage. Si l'hégémonie d'Antioche dépasse les limites de la Syrie et s'étend sur la Mésopotamie; si l'hégémonie d'Alexandrie s'étend hors de l'Égypte sur la Libye; c'est qu'en fait le christianisme de ces provinces leur est venu avec leurs premiers évêques soit d'Antioche, soit d'Alexandrie [2]. Dans ce sens, le terme de métropole, s'il a été pris à la langue des institutions romaines, trouve dans la langue ecclésiastique une acception bien plus vraie. Ici encore, cependant, il conviendra d'accorder que cette acception ecclésiastique a été consacrée et l'institution définie par le concile de Nicée, comme le veut M. Sohm.

*
* *

Le concile de Nicée, en consacrant le groupement des Églises par provinces et la primauté en chaque province de l'évêque du siège métropolitain, a expressément entendu réserver les droits d'une organisation plus ancienne. Le 6e canon de Nicée (première partie) s'exprime ainsi :

1. IGNAT. *Rom.* II, 2 (FUNK, p. 254). Or la Syrie avait dès lors des Églises constituées, avec évêque, prêtres, diacres. Id. *Philad.* X, 2 (p. 272).

2. DUCHESNE, p. 16.

Que les vieux usages restent en vigueur, qui sont (en vigueur) *en Égypte, en Libye et dans la Pentapole, en sorte que l'évêque d'Alexandrie ait autorité sur toutes ces* (provinces), *puisqu'il en est ainsi de l'évêque qui est à Rome. Semblablement, à Antioche, et dans les autres provinces, que les droits soient maintenus aux Églises*[1].

Le concile de Nicée, ici, confirme des ἀρχαῖα ἔθη, un état de choses traditionnel. Nous avons vu, en effet, l'évêque d'Alexandrie Denys exercer sur les évêques de la Pentapole Cyrénaïque une primauté, encore que la Cyrénaïque (*Libya superior*) soit une province impériale indépendante de l'Égypte, et encore que les évêques de la Pentapole paraissent se grouper autour de l'évêque de Ptolémaïs comme autour d'un primat de leur province[2]. Sur l'Égypte, l'autorité de l'évêque d'Alexandrie est plus directe : elle est à rapprocher de celle du préfet d'Égypte, lequel est moins un *praeses* qu'un vice-roi de toute l'Égypte, en même temps qu'il est gouverneur de la ville d'Alexandrie[3]. L'organisation de l'Égypte ecclésiastique s'est modelée sur ce type monarchique.

1. *Conc. Nicaen.* can. 6 : Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν. ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις, τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις. M. Sohm (et M. Luebeck après lui) met un point devant ὁμοίως : il donne un sens impératif à σώζεσθαι. Des anciennes versions latines de ce 6e canon, la plus exacte est celle d'Atticus, 419 : « Antiqui mores obtineant qui apud Aegyptum sunt et Libiam et Penthapolim, ut Alexandriae episcopus omnium habeat sollicitudinem, quia et urbis Romae episcopo similis mos est. Similiter autem et circa Anthiociam et in ceteris provinciis privilegia propria reserventur metropolitanis ecclesiis. » Notez l'introduction de *metropolitanis*.

2. Harnack, *Mission*, t. II, p. 150. Luebeck, p. 121-123.

3. Duchesne, p. 16 : « On peut comparer les évêques de Carthage, d'Alexandrie, d'Antioche, au proconsul d'Afrique, au préfet d'Égypte, au légat de Syrie. Mais il est sûr qu'il n'y a eu aucune imitation. »

C'est la coutume, écrira saint Épiphane, que l'archi-évêque qui est à Alexandrie administre toute l'Égypte[1]. Au milieu du IVe siècle, l'épiscopat qui relève de l'évêque d'Alexandrie compte près de cent évêques[2]. Les évêques égyptiens se réunissent en synode à Alexandrie. L'ordination des évêques égyptiens appartient à l'évêque d'Alexandrie : témoin cet Ammonius, évêque de Thmuis, qui, pour avoir fait bon accueil à Origène chassé d'Alexandrie, voit aussitôt arriver à Thmuis l'évêque d'Alexandrie, est incontinent déposé par lui, et reçoit non moins incontinent un successeur[3].

Peu importe que l'Égypte ait été subdivisée par Dioclétien en plusieurs provinces, peu importe que la *Libya superior* et la *Libya inferior* forment deux provinces : l'évêque d'Alexandrie garde son autorité traditionnelle sur toutes ces provinces. Le concile de Nicée, en se prononçant ainsi, a peut-être eu le dessein d'écarter les instances de certains évêques qui, en Égypte ou en Libye, auront voulu se soustraire à l'autorité de l'évêque d'Alexandrie, sous couleur de se grouper par provinces. Pour obtenir du concile la reconnaissance de ses vieux droits, l'évêque

1. EPIPHAN. *Haer.* LXVIII, 1 (DINDORF, p. 131) : Τοῦτο γὰρ ἔθος ἐστὶ τὸν ἐν τῇ 'Αλεξανδρείᾳ ἀρχιεπίσκοπον πάσης κε Αἰγύπτου... καὶ Λιβύης... καὶ Πενταπόλεως ἔχειν τὴν ἐκκλησιαστικὴν διοίκησιν. Ce texte d'Épiphane est une réminiscence du 6e canon de Nicée.

2. ATHANAS. *Apol. contra Arian.* 1 : ἐν τῇ ἡμετέρᾳ χώρᾳ συναγομένη [κέκριται] ὑπὸ ἐπισκόπων ἐγγὺς ἑκατόν. Il s'agit du concile d'Alexandrie qui a condamné Arius, Athanase répète le chiffre, *id.* 71 : ἐπίσκοποί εἰσιν ἐν Αἰγυπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει ἐγγὺς ἑκατόν. Sur ces cent évêques, la Libye et la Pentapole n'en peuvent réclamer guère plus de six.

3. HARNACK, *Gesch. der altchr. Lit.* t. I, p. 332. Le texte est pris à un fragment des Συναγωγαὶ καὶ ἀποδείξεις de Photius. — Sur le privilège de l'évêque d'Alexandrie d'ordonner les évêques d'Égypte, voyez LUEBECK, p. 124.

d'Alexandrie a dû faire valoir que l'évêque de Rome a des droits identiques en Italie : le concile accepte cette parité. Il est clair que ces vieux droits de Rome ne sont pas contestés, puisqu'on s'y réfère comme à un précédent capable de justifier les revendications d'Alexandrie [1].

Le 6e canon de Nicée vient de confirmer ces vieux droits de l'évêque d'Alexandrie sur les diverses provinces égyptiennes et libyennes : Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω, formule équivalente de *Nil innovetur*. Nicée ajoute : Ὁμοίως δέ, qui semble être une répétition tacite de Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω, loin que cet Ὁμοίως δέ veuille marquer une parité entre Alexandrie et Antioche, comme le suppose M. Luebeck, et comme on l'a universellement supposé jusqu'ici [2]. — Le concile a voulu dire : Que les vieux usages restent en vigueur à Antioche aussi et dans les autres provinces, c'est à savoir que les droits des Églises soient maintenus. Le mot πρεσβεῖον désigne le privilège du plus âgé, ainsi le droit d'aînesse d'un fils premier-né, dans le grec des Septante [3] ; ainsi la préséance reconnue aux vieillards dans une sage république, chez Plutarque [4]. Le mot perdra vite ce sens étymologique, pour devenir synonyme de prérogative, de privilège : le concile de Nicée l'emploie sans déterminatif, d'où l'on peut inférer qu'il l'emploie déjà dans ce sens. De quels privilèges peut-il s'agir ? La traduction latine donnée au 6e canon de Nicée par Atticus, en 419, donne clairement à entendre qu'il s'agit des privilèges propres aux métropoles : « *Et*

1. SOHM, p. 409.
2. LUEBECK, p. 135-136.
3. *Gen.* XLIII, 32.
4. PLUT. *Moral.* (éd. DIDOT, 1856), p. 962.

circa Antiochiam et in ceteris provinciis privilegia propria reserventur metropolitanis ecclesiis. » Le 6e canon de Nicée, pouvons-nous dire, a entendu confirmer les vieux usages qui attribuent à Antioche une primauté métropolitaine, et autant aux Églises métropolitaines des autres provinces. Le canon 7 de Nicée apporte une précision à cette disposition du canon 6. L'évêque d'Aelia (Jérusalem), en vertu d'une tradition ancienne, est honoré : cet honneur lui sera continué, mais sans que le métropolitain de la province de Palestine (Césarée) perde rien de sa dignité de métropolitain, τῇ μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος. On voit si le concile de Nicée s'applique à sauvegarder les droits de l'évêque métropolitain en toute province[1].

On n'acceptera donc pas que le 6e concile de Nicée ait affirmé la parité des droits de l'évêque d'Antioche et de l'évêque d'Alexandrie. Cette parité n'est pas dans les faits. Certes, une fois mises à part de l'immense diocèse d'Orient les provinces égyptiennes et libyennes, on peut dire que les provinces de ce diocèse : Cilicie, Isaurie, Phénicie, Palestine, Chypre, Arabie, Mésopotamie, gravitaient autour d'Antioche, capitale du diocèse d'Orient, résidence du *comes Orientis*[2]. Mais l'évêque d'Antioche n'avait pas le privilège d'ordonner les évêques de ces sept provinces, pas même d'ordonner leurs métropolitains. Il possédait sur eux tous une primauté, qui était plus

1. Le 2e canon de Constantinople 381 revendique les droits des évêques du diocèse impérial d'Asie, du diocèse impérial du Pont, du diocèse impérial de Thrace, d'administrer (οἰκονομεῖν) respectivement les Églises de ces trois groupes de provinces. Nicée n'a pas eu en vue ce groupement. Ceci contre LUEBECK, p. 146.

2. MOMMSEN, *Hist. rom.* t. XI, p. 16. DUCHESNE, p. 20.

qu'une primauté d'honneur, mais que l'historien ne peut définir mieux[1].

Derrière cette indécision, on devine les rivalités d'Églises anciennes et considérables. Dans le « diocèse d'Asie », il n'en allait pas autrement[2]. Par là s'explique que l'épiscopat d'Orient, réfractaire à la centralisation égyptienne, africaine, occidentale, ait si vite versé dans l'oligarchie, et cherché à la cour son centre de gravité.

Au contraire, entre Alexandrie et Rome, Nicée a marqué nettement une parité. C'est qu'en effet l'évêque de Rome exerce sur les évêques d'Italie une autorité analogue à celle de l'évêque d'Alexandrie sur ceux d'Égypte. Le concile romain qui condamne Novatien, en 251, compte soixante évêques, et un nombre plus élevé de prêtres et de diacres[3]. M. Harnack calcule que, vers 250, l'Italie devait posséder cent évêchés environ : l'évêque de Rome était l'archiévêque de toute l'Italie[4]. — Trois évêques italiens se sont laissé entraîner à venir à Rome conférer l'épiscopat à Novatien : le pape Cornelius aussitôt les dépose, et leur donne à chacun un successeur, qu'il envoie prendre leur place[5]. « Nous les avons envoyés », dit Cornelius de ces évêques qu'il donne directement à des Églises dont il a directement déposé les pasteurs. L'évêque de Rome dépose et crée les évêques italiens, les Églises d'Italie sont comme le prolongement de l'Église de Rome[6]. — Le *Liber pontificalis*

1. Luebeck, p. 136. Duchesne, p. 21.
2. Duchesne, p. 16.
3. Cyprian. *Epistul.* lv, 24 (p. 642).
4. Harnack, *Mission*, t. II, p. 215 : « Er war der Oberbischof von ganz Italien ». Duchesne, p. 30.
5. Euseb. *H. E.* vi, 43, 10.
6. Sohm, p. 389-390. Luebeck, p. 129.

fera écho à ce droit quand, dans les vies des papes, même les plus anciens, ceux pour lesquels ses dires sont en cela purement de style, il tient à marquer les ordinations qu'il attribue à chaque pape : « *Hic fecit ordinationes V* », lisons-nous dans la notice du pape Fabius, prise au hasard, « *presbiteros* XXII, *diaconos* VII, *episcopos per diversa loca numero* XI » : prêtres et diacres sont pour la ville de Rome, les évêques sont pour des Églises d'Italie.

On a pensé restreindre ce droit de l'évêque de Rome sur les Églises d'Italie. On a fait valoir que Rufin, rapportant les canons de Nicée dans son édition latine de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, donne au 6ᵉ canon la teneur suivante : « *Et ut apud Alexandriam vel in urbe Roma vetusta consuetudo servetur, quia vel ille Aegypti, vel hic suburbicariarum ecclesiarum sollicitudinem gerat*[1] ». On a identifié ces Églises suburbicaires soumises à l'évêque de Rome avec les *regiones suburbicariae* qui formaient le ressort du *vicarius Urbis,* soit les dix provinces dioclétiennes de Toscane-Ombrie, Campanie, Lucanie-Brutium, Apulie-Calabre, Samnium, Flaminie-Picenum, Valerie, Sicile, Sardaigne, Corse. A cette identification du ressort du *vicarius Urbis* et de l'évêque de Rome (elle remonte à Sirmond) on a objecté que, vraie au temps de Rufin, c'est-à-dire autour de l'an 400, à une époque où les évêques de Milan, de Ravenne et d'Aquilée avaient constitué leurs ressorts métropolitains aux dépens de Rome, elle n'est pas vraie au temps du concile de Nicée, où l'Italie est un tout, la *dioecesis italiciana* de Dioclétien, et ce tout soumis à l'évêque de Rome[2], —

1. RUFIN. *H. E.* x, 6 (éd. SCHWARTZ-MOMMSEN, p. 967).
2. LUEBECK, p. 131-133.

comme l'Égypte est soumise à l'évêque d'Alexandrie.

Au delà des frontières de l'Italie, l'autorité de l'évêque de Rome s'exerce encore : elle s'exerce en Gaule (témoin l'affaire de Marcianus d'Arles), elle s'exerce en Espagne (témoin l'affaire des deux évêques de Merida et d'Astorga), elle s'exerce en Afrique (témoin toute l'histoire de saint Cyprien). A Rome, au début du ve siècle, on considérait les Églises de toute l'Italie, de Gaule, d'Espagne, d'Afrique, de Sicile et des îles, comme les filiales de Rome. Dans l'affaire de Marcianus d'Arles, le droit d'excommunier l'évêque d'Arles est attribué à l'évêque de Rome par les évêques de Gaule et aussi bien par l'évêque de Carthage. Rome n'intervient pas dans les ordinations épiscopales de Gaule, d'Espagne, d'Afrique. Dans l'affaire des évêques de Merida et d'Astorga, l'évêque déposé par une sentence synodale espagnole, fait reviser la sentence par Rome. Comme les évêques de Gaule, d'Espagne, d'Afrique, n'appartiennent pas au synode de Rome, et comme ils tiennent leurs synodes respectifs entre eux, c'est donc qu'à Rome ils trouvent une autorité plus haute que celle de leurs synodes[1].

Enfin, au-dessus de cette autorité exercée par Rome sur la Gaule, l'Espagne, l'Afrique, — il y a l'action de la primauté, que nous avons vue s'exercer à Alexandrie dans l'affaire de Denys, à Antioche dans l'affaire de Paul de Samosate.

1. Sohm, p. 395.

CHAPITRE TROISIÈME

DIOCLÉTIEN.

I

Les quarante-cinq années de paix (258-303) que le régime légal institué par l'empereur Gallien a assurées à l'Église[1], ont été pour elle des années d'existence à ciel ouvert et d'active propagande. L'expansion du christianisme a repris son cours interrompu par la persécution de Dèce et de Valérien : les progrès en semblent dépasser tout ce qu'on a vu encore, même au temps des Sévères et de Philippe[2]. Eusèbe, sur le point d'aborder le récit de la persécution de Dioclétien, se complaît à rappeler de « quelle gloire et de quelle sécurité jouissait la religion de Dieu auprès de tous les hommes, soit grecs, soit barbares », quand la persécution éclata. Comment, dit-il, comment décrire les multitudes que formaient les assemblées chrétiennes en chaque ville, et le concours des foules dans les lieux de prière? Les vieux édifices chrétiens étaient désormais trop petits, il fallait dans toutes les villes élever des églises spacieuses assez pour

1. Si Aurélien, à la fin de son règne, pensa à rouvrir la persécution contre les chrétiens, si des édits furent préparés, ils ne furent pas expédiés et n'eurent pas d'effet, l'empereur étant mort à l'improviste. Les choses restèrent en l'état sous ses éphémères successeurs. Euseb. *H. E.* vii, 30, 20 et 21. Lactant. *Mort. persec.* 6 (p. 179).

2. Harnack, *Mission*, t. II, p. 24.

abriter le nombre grandissant des fidèles[1]. Si nous en croyons Arnobe, les païens sont les premiers frappés de cette expansion du christianisme : ils se plaignent que le culte des dieux soit abandonné, que l'on ne voie presque plus personne recourir aux temples : « *Negleguntur dii, clamitant, atque in templis iam raritas summa est*[2] ».

A Trajanopolis, en Phrygie, on a relevé une inscription funéraire chrétienne, datée de 278-279 : Eutychès fils d'Eutychès a élevé ce monument au souvenir de Tatia sa femme et de son père Eutychès l'un et l'autre chrétiens, γυναικὶ καὶ πατρὶ μνήμης χάριν χριστιανοῖς[3]. En 279, on ne craint donc pas de se déclarer chrétien au grand jour, et cette profession de foi, épigraphique, n'est pas isolée en Phrygie à pareille époque[4]. La propriété ecclésiastique ne se dissimule pas davantage. Une inscription de Césarée de Mauritanie (Cherchel), attribuée à la période 258-303, nous montre un clarissime, Severianus, faisant donation à la « sainte Église » d'un terrain (*aream*) pour les sépultures, et y construisant une ecclésiole (*cellam*) à ses frais :

AREAM AT SEPVLCHRA CVLTOR VERBI CONTVLIT
ET CELLAM STRVIT SVIS CVNCTIS SVMPTIBVS :
ECLESIAE SANCTAE HANC RELIQVIT MEMORIAM...[5]

Ce qui s'est passé à Cherchel a dû se passer partout : de riches convertis ont à leurs frais édifié des

1. EUSEB. *H. E.* VIII, 1, 1 et 5.
2. ARNOB. I, 24 (éd. REIFFERSCHEID, p. 16). Cf. EUSEB. *H. E.* IX. 9, 14, et PORPHYR. cité par MACAR. MAGN. *Apocritic.* IV, 3. HARNACK, *Kritik des N. T. von einem griech. Philosophen des 3 Jahrhunderts* (1911), p. 74.
3. RAMSAY, *Cities and Bishoprics of Phrygia* (1897), p. 558.
4. *Ibid.* p. 536-537. LECLERCQ, art. « Chrétien » du *Dict. archéol. chr.* p. 1474-1476.
5. *C. I. L.* VIII, 9585.

églises, et aussi bien la communauté des fidèles elle-même a dû y pourvoir. Rome, à la veille de la paix constantinienne, compte quarante et quelques églises[1]. La multiplication des édifices chrétiens explique que la première mesure de persécution édictée par Dioclétien soit d'ordonner de jeter par terre les églises.

Eusèbe a été très frappé des marques de considération que les pouvoirs publics, à la veille de la persécution de Dioclétien, prodiguent aux chrétiens. Il relève en particulier que des gouverneurs de provinces sont chrétiens, et qu'on les dispense de sacrifier, par déférence pour les scrupules de leur religion[2]. Une inscription chrétienne de Phrygie fait connaître un chrétien du nom de Marc Jules Eugène, plus tard évêque de Laodicée, qui au moment de la persécution appartient à l'*officium* du gouverneur de Pisidie, et est mis en demeure, par un édit de Maximin, de sacrifier[3] : ce qui confirme l'assertion d'Eusèbe, que des chrétiens étaient dans l'administration impériale, et qu'antérieurement à la persécution ils étaient dispensés de participer aux cultes officiels. Eusèbe a connu une petite ville de Phrygie, qu'il ne nomme pas, où en masse tous les habitants sont chrétiens, y compris le λογιστής, les στρατηγοί, et les autres autorités (σὺν τοῖς ἐν τέλει πᾶσιν) : la persécution ne les fera pas apostasier, ils préféreront mourir tous, avec les femmes et les enfants, plutôt que de faire acte d'idolâtrie[4]. Le concile d'Elvire, en 306, mentionne des

1. Optat. i, 4 (éd. Ziwsa, p. 39).
2. Euseb. *H. E.* viii, 1, 2. Cf. 9, 7, le cas de Philoromos, à Alexandrie.
3. P. B., « L'épitaphe d'Eugène évêque de Laodicée », *Bulletin d'anc. litt. et arch. chrét.* 1911, p. 25-34.
4. Euseb. *H. E.* viii, 11, 1. Lactant. *Divin. inst.* v, 11, 10 (p. 435). M. Ramsay suggère que cette ville pourrait être Eumeneia. *Cities and Bishoprics of Phrygia* (1897), p. 508.

chrétiens investis, avec le consentement de l'Église, de magistratures civiles comme celle de *duumvir*[1]. La passion de l'évêque d'Héraclée, en 304, fait connaître que son diacre, Hermes, est décurion, c'est-à-dire membre du sénat municipal d'Héraclée[2].

Eusèbe cite encore un chrétien, qu'il dit de grande famille d'Italie et qu'il nomme Adauctus : il a fait toute sa carrière près des empereurs, et est parvenu à la plus haute charge de l'administration des finances[3]. Qu'on se rappelle l'édit de Valérien si sévère contre les *caesariani* qui seraient chrétiens. Le Dorothée que mentionne Eusèbe comme étant devenu prêtre à Antioche, appartient sans doute à cette classe de fonctionnaires du domaine impérial : il est intendant de la teinturerie de pourpre de Tyr[4]. Les premières victimes de la persécution de Dioclétien seront des eunuques parmi les plus en situation dans le palais de Nicomédie[5]. La femme de Dioclétien, l'impératrice Prisca, et sa fille, femme de Galère, l'impératrice Valeria, sont chrétiennes[6]. « Que dire, continue Eusèbe, des chrétiens qui étaient dans la maison des princes, et des princes eux-mêmes? Ceux-ci laissaient aux (chrétiens) de leur maison, en droiture,

1. *Conc. Eliberitan.* can. 56. Ramsay a publié plusieurs épitaphes de membres de la βουλή d'Eumeneia qui sont chrétiens. *Op. cit.* p. 519-525.

2. *Passio s. Philippi*, 11 (*Acta SS. Oct.* t. IX, p. 547 et 550).

3. Euseb. *H. E.* VIII, 11, 2. Rufin traduit : « ... honoribus palatii per gradus singulos usque ad officiorum magisterium perfunctus, rationes quoque per illud tempus summarum partium administrans... » Ce qui revient à dire qu'Adauctus a été *magister officiorum* (ministre de la police), puis *procurator summae rei* (ministre du trésor). Cuq, *Le concilium principis*, p. 473-474.

4. Euseb. *H. E.* VII, 22, 3.

5. Lactant. *Mort. persec.* 15 (p. 188) : Euseb. *H. E.* VIII, 6, 1-5.

6. Lactant. *loc. cit.* : « Et primam omnium filiam Valeriam coniugemque Priscam sacrificio pollui coegit ». La femme d'un préfet de Rome, sous Maxence, est chrétienne, son mari est païen : elle se tue pour ne pas être déshonorée par Maxence. Euseb. *H. E.* VIII, 14, 16

pour ce qui concerne la divinité (ἐπὶ τῷ θείῳ), une parfaite liberté de parole et de conduite : ainsi pour les épouses (Eusèbe pense aux impératrices), ainsi pour les serviteurs (παῖσι, les eunuques dont parle Lactance), ainsi pour les fonctionnaires du palais (οἰκέταις) : ils leur permettaient presque de se glorifier de la liberté de la foi, ils les estimaient au plus haut point et de préférence à tous leurs autres serviteurs. Tel ce Dorothée, qui leur était si dévoué et si fidèle, et que pour cela ils avaient exceptionnellement comblé de charges et de commandements (ἀρχαῖς καὶ ἡγεμονίαις), tel ce Gorgonios si célèbre, et bien d'autres semblablement estimés des princes[1]. »

« Il fallait voir de quel accueil les chefs des Églises étaient l'objet de la part des gouverneurs[2] ! » Cette déférence remonte au temps où Gallien adressait directement les rescrits de paix aux évêques comme aux chefs reconnus des Églises. Eusèbe parle à mots couverts des rivalités scandaleuses qui se donnent cours autour des dignités ecclésiastiques à conquérir[3] : ces dignités, l'épiscopat manifestement, sont donc enviées et enviables. L'évêque est une puissance sociale visible. En chaque cité, il est à la tête d'un *ordo* de clercs et d'une *plebs* de fidèles, il administre un patrimoine, il dispose d'une sorte de ministère de l'assistance publique, dont, en temps d'épidémie ou de famine, les païens eux-mêmes peuvent apprécier le bienfait[4].

Le christianisme n'est pas une secte de *tenuiores*,

1. EUSEB. *H. E.* VIII, 1, 3-4.
2. *Ibid.* 5. Denys d'Alexandrie se flatte d'avoir méprisé les louanges des gouverneurs et des sénateurs, ἐπαίνων ἡγεμονικῶν καὶ βουλευτικῶν καταφρονήσεις. *Ap.* EUSEB. *H. E.* VII, 11, 18.
3. EUSEB. *H. E.* VIII, 1, 8.
4. EUSEB. *H. E.* IX, 8, 14, pour la famine qui sévit en Orient en 312.

comme on l'a quelquefois dit, car toutes les conditions s'y retrouvent. Nous avons vu un rescrit de Valérien, en 258, frapper les chrétiens qui se rencontreraient parmi les sénateurs ou les chevaliers (*senatores et egregii viri et equites romani*)[1]. On peut apporter le témoignage de Denys d'Alexandrie pour Alexandrie au temps de Valérien : à vrai dire, les chrétiens qu'il signale dans les rangs les plus élevés font preuve de peu de courage, beaucoup renient leur christianisme[2]. Les humbles résistent mieux : Denys énumère « des hommes et des femmes, des jeunes gens et des vieillards, de jeunes filles et de vieilles femmes, des soldats et des civils, des gens de toute race et de tout âge[3] ».

La proportion de ces éléments divers est impossible à déterminer : on estime que les soldats chrétiens ont toujours été rares, et aussi que la clientèle chrétienne compte plus de femmes que d'hommes. Les vierges forment une part notable du troupeau du Christ « *inlustrior portio* », comme l'appelle saint Cyprien[4]. Dès le III[e] siècle, des vierges se consacraient à Dieu par profession[5]. Bien que l'on rencontre maintes fois des cas de femmes chrétiennes dont les

1. CYPRIAN. *Epistul.* LXXX, 1 (HARTEL, p. 839). Comparez la déférence et la sympathie des autorités envers des martyrs comme Philoromos et Philias, au temps de la persécution de Dioclétien. EUSEB. *H. E.* VIII, 9, 8.

2. EUSEB. *H. E.* VI, 41, 11 : πολλοὶ τῶν περιφανεστέρων. Cf. *id.* VIII, 14, 15, une chrétienne d'Alexandrie ἐπισημοτάτη τε καὶ λαμπροτάτη, condamnée à l'exil.

3. *Id.* VII, 11, 20.

4. CYPRIAN. *De hab. virg.* 3 (HARTEL, p. 189) : « Flos est ille ecclesiastici germinis, ... inlustrior portio gregis Christi. Gaudet per illas atque in illis largiter floret Ecclesiae matris gloriosa fecunditas. »

5. CYPRIAN. *De hab. virg.* 4 (p. 189) : « quae se Christo dicaverint ». *Ibid.* 9 (p. 194) : « ... virgines Christi ». DIONYS. AL. *ap.* EUSEB. *H. E.* VI, 41, 18 : ἁγία παρθένος. *Concil. Eliberitan.* 13 : « Virgines quae se Deo dicaverunt, si pactum perdiderint virginitatis... »

maris sont païens, à commencer par la femme de Dioclétien et la femme de Galère, l'Église répugne à livrer par des mariages mixtes les membres du Christ aux gentils, « *prostituere gentilibus membra Christi* », comme dit saint Cyprien [1]. Cette légitime répugnance fait que le nombre est très grand dans la société chrétienne des jeunes filles qui ne trouvent pas à se marier : un canon du concile d'Elvire, qui exprime lui aussi la sévérité de l'Église pour les mariages mixtes qu'il nomme des adultères d'âmes, ne veut pas qu'on les permette, fût-ce en considération du nombre des jeunes filles à marier [2]. On en conclut avec vraisemblance que les jeunes hommes chrétiens sont rares.

Il ne manque à la société chrétienne ni le nombre, ni même la fortune, il lui manque le prestige de l'esprit dont se targue l'élite païenne fidèle à la culture traditionnelle : le christianisme n'a pas pénétré dans l'enseignement public, il n'a pas pour lui l'éloquence, il reste une chose « barbare » [3]. Arnobe, il est vrai, assure que dans les rangs des chrétiens on rencontre des hommes du plus grand génie, orateurs, grammairiens, jurisconsultes, médecins, philosophes, qui ont embrassé la foi [4]. Il faut toujours craindre que ces pluriels soient emphatiques sous la plume d'un Arnobe! Lactance avouera que pour la haute société demeurée païenne, pour ceux qu'il appelle les maîtres du siècle (*principes huius saeculi*), le christianisme

1. CYPRIAN. *De lapsis*, 6 (p. 240). Cf. *Testim.* III, 62 (p. 166).
2. *Concil. Eliberitan.* can. 15. Cf. 16 et 17.
3. ARNOB. I, 59 (p. 39) : « Barbarismis, soloecismis obsitae sunt, inquit, res vestrae et vitiorum deformitate pollutae ».
4. ARNOB. II, 5 (p. 50) : « Tam magnis ingeniis praediti oratores grammatici, rhetores, consulti iuris ac medici, philosophiae etiam secreta rimantes magisteria haec expetunt spretis quibus paulo ante fidebant ».

semble méprisable par son indifférence envers la culture grecque et romaine[1].

*
* *

En regard de cette montée du christianisme, il subsiste au sein de la société païenne une répugnance au christianisme, qui est très vive encore. Au temps de Tertullien, c'est-à-dire aux environs de l'an 200, la prévention contre les chrétiens était féroce : qu'on se rappelle les accusations absurdes et abominables qui s'étaient accréditées contre eux dans l'opinion païenne, et que les apologistes prenaient la peine de réfuter. Tertullien imagine des païens se disant entre eux : Un tel est un homme honorable, à cela près qu'il est chrétien. Ou : Quelle étrange chose que Lucius qui avait du bon sens se soit inopinément fait chrétien[2] ! Un demi-siècle plus tard, on peut constater, à la considération publique qui entoure un Origène ou un Cyprien, que l'opinion éclairée a répudié les préventions d'antan[3]. Pontius, dans sa *Vita Cypriani*, parle des amis non chrétiens de Cyprien, qui pressent l'évêque menacé de prendre la fuite, et lui offrent un asile : ils appartiennent à la plus haute société de Carthage, ils sont « *egregii*

1. Voyez comme s'exprime le diacre Pontius au sujet de la carrière de rhéteur de saint Cyprien, *Vita Cypriani*, 2 (Hartel, p. xci) : « Hominis Dei facta non debent aliunde numerari, nisi ex quo Deo natus est. Fuerint licet studia, et bonae artes devotum pectus imbuerint, tamen illa praetereo : nondum enim ad utilitatem nisi saeculi pertinebant ».

2. Tertull. *Apolog.* 3 : « Plerique clausis oculis in odium eius impingunt, ut bonum alicui testimonium ferentes admisceant nominis exprobrationem : Bonus vir Caius Seius, tantum quod christianus. Item alius : Ego miror Lucium sapientem virum repente factum christianum. »

3. Harnack, *Mission*, t. I, p. 417.

et clarissimi ordinis et sanguinis », et Pontius est ému de leur générosité séculière, « *sed et saeculi nobilitate generosi*[1] ». Le christianisme, mieux connu depuis qu'il est pratiqué au grand jour, s'est imposé au respect public, au moins par le caractère de ses fidèles. Mais la société païenne, même la plus généreuse, reste réfractaire à fond à la foi d'un Cyprien.

Lactance, qui est un témoin de cette fin de la société païenne, lui reproche son matérialisme. Elle croit aux dieux, mais à des dieux qui n'ont point cure de l'humanité : elle ne croit pas à une vie future, ni à une règle des mœurs. « *Dum existimant nulli deo esse nos curae aut post mortem nihil futuros, totos se libidinibus addicunt, et dum licere sibi putant, hauriendis voluptatibus sitienter incumbunt.* » L'homme ne soupçonne pas qu'il puisse y avoir en lui plus qu'il ne paraît, « *plus esse in homine quam videtur*[2] ». Lactance explique par une immense ignorance l'attachement des simples au paganisme : il connaît cependant des gens qu'il qualifie de *prudentiores,* qui ne sont point dupes des fables païennes, et qui restent fidèles aux pratiques d'une religion à laquelle ils ne croient pas, pour paraître en avoir une, « *ut aliquid tenere videantur* ». Il connaît d'autres de ces *prudentiores*, plus déterminés, qui ne pratiquent aucun culte, « *omnino nihil colunt* », et se résignent à vivre comme feraient les bêtes d'un troupeau[3].

1. PONT. *Vita Cyprian.* 14 (HARTEL, p. CV).

2. LACTANT. *Divin. inst.* II, 1, 3 et 4 (éd. BRANDT, p. 95). Cf. VII, 1, 14 (p. 584).

3. LACTANT. *Divin. inst.* II, 3, 22 (p. 107) : « Imperiti et insipientes falsas religiones pro veris habent, quia neque veram sciunt neque falsam intellegunt, prudentiores autem quia veram nesciunt, aut in

...maior nobis ac difficilior cum philosophis proposita luctatio est, quorum summa doctrina et eloquentia quasi moles aliqua mihi opponitur : nam ut illic multitudine ac prope consensu omnium gentium premebamur, ita hic auctoritate praesstantium omni genere laudis virorum. Quis autem nesciat plus esse momenti in paucioribus doctis quam in pluribus inperitis [1] ?

Lactance nous laisse entrevoir un grand public comme voltairien, pour qui le christianisme manque d'esprit, et est jugé bon seulement pour les vieilles femmes et le bas peuple. Les grands écrivains lui manquent [2]. « J'ai entendu, dit Lactance, quelqu'un qui ne manquait pas d'instruction, appeler (par dérision) Cyprien *Coprianus* », qui est un calembour et une insulte [3]. Ces esprits plaisants, les mêmes qui se divertissent au théâtre à voir la facétie des mimes s'exercer aux dépens des dieux [4], traitent le christianisme aussi par la dérision : « *O isti, qui hominem nos colere morte functum ignominiosa ridetis* [5]... » Cette dérision s'est exercée par des pièces de théâtre, pourrait-on conjecturer, où les mystères du christianisme étaient mis en scènes bouffonnes : la curieuse passion de saint Genès est le récit de la

his quas falsas esse intellegunt perseverant ut aliquid tenere videantur, aut omnino nihil colunt ne incidant in errorem, cum id ipsum maximi sit erroris vitam pecudum sub figura hominis imitari. »

1. *Id.* II, 19, 2-4 (p. 175).
2. *Id.* V, 1, 18-26 (p. 401).
3. *Id.* 27 (p. 403). Cf. VII, 26, 8 (p. 667) : « Haec nostra sapientia, quam isti qui vel fragilia colunt vel inanem philosophiam tuentur, tamquam stultitiam vanitatemque derident... Non discendi, sed arguendi atque in ludendi gratia inclementer Deum ac religionem eius inpugnant... »
4. *Id.* V, 20, 13 (p. 470).
5. ARNOB. I, 41 (p. 27). Cf. II, 5 (p. 50) : « Non extimescitis, ne forte haec vera sint quae sunt despectui vobis et praebent materiam risus? » Et *passim* notez l'insistance avec laquelle Arnobe parle du rire de ses adversaires.

conversion et de la mort d'un comédien converti par la scène de baptême où il joue le rôle de baptisé [1].

Souvent aussi les païens incrédules peuvent avoir des raisons moins frivoles de ne pas croire au christianisme. Même parmi les convertis, ceux-là du moins qui ont des lettres, nombreux sont les esprits qui ont besoin d'être raffermis, et dont la foi, enracinée dans un fond douteux, vacille et hésite : « *Nutant enim plurimi ac maxime qui litterarum aliquid attigerunt* [2]. » L'éducation littéraire et philosophique qui dans la société romaine forme tout homme cultivé, est pénétrée, non pas tant de paganisme et de mythologie, que de rationalisme. Le païen n'est pas nécessairement l'homme de tous les vices. On peut l'imaginer instruit, bourgeois, jovial, familial, honnête et doux, sans ombre de besoin religieux, pratiquant avec bonhomie la résignation au néant : ce païen-là sera un adversaire convaincu du christianisme. — Tel est ce Gaius, dont l'épitaphe s'est conservée (elle peut remonter au début du IIIe siècle), et qui nous dit ses sentiments d'affection pour sa femme, pour ses enfants, pour ses amis, l'un entre autres qui était « serviteur du dieu grand [3] ». Gaius est un lettré, il s'en vante et son épitaphe qu'il a faite en vers en témoigne. Il déclare avoir été bienfaisant encore que médiocrement riche : « Le bonheur des autres vous met le cœur à l'aise », assure-t-il. Mais point de prétentions. « Pour tous,

1. ALLARD, t. IV, p. 8-12.

2. LACTANT, *Div. inst.* V, 1, 9 (p. 400).

3. RAMSAY, p. 386 : μεγάλοιο θ[εοῦ] θεράποντι. Cet ami s'appelle Ρουβῆς (est-ce un nom juif?), Gaius se donne comme μούσαις ἀσκηθεὶς Γάϊος πραγματικός, un homme d'affaires exerce aux choses des muses, et plus loin : γράμμασι δ' ἠσκήθην ἐκπονέσας μετρίοις. M. Ramsay attribue cette inscription au temps de Caracalla ou d'Alexandre Sévère. Il l'a relevée à Emirjik, en Phrygie.

l'Hadès est le même et la tombe égale. » Réjouissez votre âme de votre mieux, ô mortels, car la vie est douce, et elle est mesurée. « C'est cela, amis. Après, quoi de plus ? C'est fini. La pierre de ce cippe vous le dit, et non pas moi. Les portes et la route de l'Hadès sont ici, mais on ne revient pas à la lumière. » Cette résignation de bonne humeur n'a rien que d'assez banal dans l'épigraphie païenne, tant grecque que latine. L'intérêt de l'épitaphe de Gaius est qu'elle se terminait par quatre vers iambiques qui ont été probablement martelés par des gens scandalisés. On ne lit plus que le début : « Certes tous les malheureux (qui croient) en la résurrection... » M. Ramsay voit là avec bien de la vraisemblance l'amorce d'un sarcasme à l'adresse des chrétiens [1].

L'antichristianisme de ce bourgeois incrédule n'est pas de même essence que l'hostilité vouée au christianisme jadis par un rhéteur comme Aelius Aristide, par un publiciste comme Celse, maintenant par un philosophe comme Porphyre. Devenu disciple de Plotin, à Rome, au temps de Gallien, Porphyre est l'écrivain de l'école. Mais au lieu que Plotin n'a pas combattu le christianisme, pour Porphyre le christianisme est l'ennemi. Il ne requiert pas la persécution, il est, comme Plotin et comme toute l'élite de

1. Ramsay, *ibid.* Voici les vers caractéristiques :

Ταῦτα, φίλοι. μετὰ ταῦτα τί γὰρ πλέον; οὐκέτι ταῦτα.
στήλλη ταῦτα λαλεῖ καὶ λίθος, οὐ γὰρ ἐγώ.
θύραι μὲν ἔνθα καὶ πρὸς Ἄιδαν ὁδοί,
ἀνεξόδευτοι δ' εἰσὶν ἐς φάος τρίβοι.
οἱ δὴ δείλαιοι πάντες εἰς ἀνάστασιν
. . . .

« Four iambics illegible » (Ramsay). Peut-être doit-on voir une intention de sarcasme dans le vers du début, où Gaius déclare qu'il va parler comme un saint :

Γάϊος ὡς ἅγιος ὡς ἀγαθὸς προλέγω.

cette seconde moitié du IIIe siècle, acquis à la tolérance légale. Il est disposé à honorer le Christ, sage très pieux : il parle du Christ comme en parlait Alexandre Sévère et comme il parle d'Apollonius de Tyane. Il a lui-même ce que M. Harnack appelle « une piété lumineuse et rationnelle ». Il a dédié à sa femme Marcella une épître que nous possédons encore, et qui est d'un paganisme si épuré, si moral, si religieux, que, s'il n'échappait à l'auteur de dire indifféremment « les dieux » et « Dieu », sa piété pourrait se confondre avec elle de quelque théologien chrétien grec du IIIe siècle. Mais il a pour le christianisme une aversion, dont son traité en quinze livres, *Contre les chrétiens*, a été l'encyclopédie. Ce qui nous en reste (bien peu de chose) donne l'idée d'une connaissance approfondie du sujet. L'auteur entreprend le christianisme des évêques et des prêtres (car Porphyre ne dissimule pas son anticléricalisme) sur le terrain de l'histoire biblique, évangélique, apostolique, sur ses dogmes, la création, l'incarnation, la résurrection des corps : sa critique est inexorable, mais étudiée, mais spécieuse, mais sarcastique, et, en un sens, très moderne. Il n'y a pas jusqu'à sa distinction du Christ et du christianisme, jusqu'à sa façon de parler de la mythologie du christianisme, entendant par mythes le surnaturel et la dogmatique, qui ne soit pareillement très moderne. Sa critique ironique et pénétrante est le dernier mot de l'hellénisme, d'un hellénisme qui est devenu mystique, qui conçoit la religion comme une contemplation de l'esprit pur, et cette conception de la religion est elle aussi très moderne [1]. On peut douter que l'encyclo-

1. HARNACK, *Kritik des N. T. von einem griechischen Philosophen*

pédie de Porphyre fût capable d'être très répandue.

Au delà, il y a l'antichristianisme exaspéré, les gens que la vue d'un chrétien met hors d'eux. Si mon livre, écrit Lactance, vient à tomber sous leurs yeux, ils éclateront en imprécations, ils le repousseront avec colère ; ils se croiraient souillés d'un crime inexpiable, s'ils le lisaient ou s'ils en écoutaient la lecture[1]. Ce sont les derniers dévots des cultes païens, « *nimia superstitione inpatientes* ». Avec eux les ambitieux, les gens qui veulent faire carrière et qui doivent capter la confiance du pouvoir dispensateur des honneurs : « *Hi sunt homines qui contra veritatem clausis oculis quoquo modo latrant*[2] ». Arnobe connaît des païens fanatiques qui voudraient voir le sénat ordonner la destruction des écrits de Cicéron où la critique de la superstition tourne à l'avantage du christianisme[3].

Lactance rapporte que, à l'époque où il enseignait les belles-lettres à Nicomédie, et plus précisément en 303, « quand le temple de Dieu fut démoli », c'est-à-

des 3. Iahrhunderts (Leipzig 1911). Harnack, « Greek and christian piety at the end of the third Century », *Hibbert Journal*, t. X (1911), p. 65-82. Bidez, *Vie de Porphyre* (Gand 1913), p. 65-79. G. Bardy. « Les objections d'un philosophe païen », *Bull. anc. litt. et arch. chrét.* 1913, p. 95-111.

1. Lactant. *Divin. inst.* v, 1, 1 (p. 393) : « Non est aput me dubium quin hoc opus nostrum... si quis attigerit ex istis inepte religiosis, ut sunt nimia superstitione inpatientes, insectetur etiam maledictis et vix lecto fortasse principio adfligat proiciat exsecretur seque inexpiabili scelere contaminari atque adstringi putet, si haec aut legat patienter aut audiat. »

2. *Id.* vii, 1, 15 (p. 584) : « Qui vero ambitione inflati aut amore potentiae inflammati omne studium suum ad honores adquirendos contulerunt... »

3. Arnob. iii, 7 (p. 116) : « ... cumque alios audiam mussitare indignanter, et dicere oportere statui per senatum, aboleantur ut haec scripta quibus christiana religio comprobetur et vetustatis opprimatur auctoritas. » A quoi Arnobe répond : « Intercipere scripta et publicatam velle submergere lectionem non est deos defendere, sed veritatis testificationem timere. »

dire au moment où s'ouvrit la persécution de Dioclétien, deux hommes ont marqué plus insolemment par leur haine de la vérité persécutée : Lactance ne prononce pas leurs noms, le premier reste inconnu, le second est, pense-t-on, Hiérocles[1]. — Lactance décrit le premier comme un philosophe de profession (*antistitem se philosophiae profitebatur*) : il l'accuse d'ailleurs de tous les vices, à commencer par l'hypocrisie. Ce philosophe était reçu au palais impérial, il était riche, il était fort important : il s'insinuait dans l'amitié des juges (*ad amicitias iudicum miro ambitu penetrabat*) et obtenait d'eux les prévarications qu'il voulait. Cet homme méprisable publia un ouvrage en trois livres contre le christianisme, juste au moment où la persécution éclatait[2]. Il y étalait sa servilité envers les princes, dont, disait-il, la piété et la providence sont attestées par leur zèle à défendre les cultes des dieux : ils sont venus au secours de l'humanité en réprimant la superstition impie et sotte des chrétiens, en ramenant tous les hommes à la religion légitime, aux dieux qui leur seront propices. Lui-même venait au secours du plus fort. Le devoir du philosophe, écrivait-il, est de rappeler les hommes qui errent au droit chemin, c'est à savoir aux cultes des dieux dont la divinité et la majesté gouverne le monde, et de ne pas souffrir que les simples deviennent la proie des roués : voilà pourquoi il a entrepris de montrer la lumière de la sagesse à ceux qui ne la voient pas, il a voulu les guérir en les ramenant aux cultes des dieux et leur épargner

1. HARNACK, *Altchr. Litteraturg.*, p. 873.
2. LACTANT. *Div. inst.* v, 2, 4 (p. 404) : « ... eodem ipso tempore quo Iustus populus nefarie lacerabatur tres libros evomuit contra religionem nomenque christianum. »

les supplices auxquels ils s'exposent par leur obstination endurcie. On n'est pas plus humain. Les chrétiens, assure Lactance, ne se laissèrent pas prendre à cet artifice, jugeant que le philosophe qui leur voulait tant de bien ne savait pas ce qu'il attaquait ni même ce qu'il disait, et lui reprochant d'avoir choisi le moment où la cruauté faisait rage pour entreprendre une œuvre si philanthropique : « *O philosophum adulatorem ac tempori servientem*[1]*!* » — L'autre polémiste signalé par Lactance traitait le même sujet que le premier, avec plus de mordant, « *mordacius scripsit* » : son ouvrage était en deux livres, qu'il intitulait non point *Contra christianos* (ce titre est celui de l'ouvrage de Porphyre), mais *Ad christianos,* pour se donner l'air d'un benoît convertisseur. Il s'y appliquait à convaincre l'Écriture sainte d'erreur et de contradiction. Il connaissait d'ailleurs l'Écriture si à fond qu'on aurait pu croire qu'il avait été lui-même chrétien un temps. Il insistait sur Pierre et Paul, il les déchirait, il faisait d'eux et des autres disciples des imposteurs, « *fallaciae seminatores* », et en même temps des illettrés. Aurait-il préféré, remarque spirituellement Lactance, que le christianisme eût été prêché par un Aristophane[2]? Quant au Christ, chassé par les Juifs, il s'était jeté dans le brigandage, à la tête d'une bande de sacripants[3]. Les miracles n'étaient pas niables, mais Apol-

1. *Ibid.* 5-10 (p. 404-405) : « ... nec pati homines imperitos quorundam fraudibus inlici, ne simplicitas eorum praedae ac pabulo sit hominibus astutis..., ut pertinaci obstinatione deposita corporis cruciamenta devitent, neu saevas membrorum lacerationes frustra perpeti velint..., ut cohibita impia et anili superstitione universi homines legitimis sacris vacarent ac propitios sibi deos experirentur... »

2. *Ibid.* 12-17 (p. 405-406).

3. *Id.* 3, 4 (p. 407) : « Ipsum autem Christum adfirmavit a Iudaeis fugatum collecta nongentorum hominum manu latrocinia fecisse. »

lonius de Tyane en avait fait autant et davantage, sans pour cela se donner comme un dieu.

Non, inquit, hoc dico idcirco Apollonium non haberi deum quia noluerit, sed ut appareat nos sapientiores esse qui mirabilibus factis non statim fidem divinitatis adiunximus, quam vos qui ob exigua portenta deum credidistis[1].

On voit à des traits de ce genre si la controverse antichrétienne est devenue vive et directe. Nous retrouverons Hiérocles à Nicomédie, il y sera l'inspirateur principal de la persécution de Dioclétien : dans son *Ad christianos* il en est le théoricien, non pas tant au nom de la raison d'État, que de la raison tout court. Il poursuit le christianisme comme une *fallacia* historique. Défenseur des cultes officiels, Hiérocles est un monothéiste ! Lactance ne s'est pas fait faute de relever cette contradiction : « Tu affirmes que les dieux sont dieux, lui dit-il, et tu les subordonnes et les assujettis à ce dieu dont tu tâches à détruire la religion ! » Nous ne nous entendons pas, pourrait répondre Hiérocles à Lactance, il resterait cependant qu'Hiérocles pose un dieu suprême, qui n'exclut pas les dieux, qui les domine de sa souveraineté, « ... *quem regem, quem maximum, quem opificem rerum, quem fontem bonorum, quem parentem omnium, quem factorem altoremque viventium confessus es*[2] ».

Lactance, qui ne dénonce que ces deux adversaires du christianisme, donne à entendre qu'il en est beaucoup d'autres, soit grecs, soit latins[3] : cette fin du

1. *Ibid.* 16 (p. 409).
2. *Ibid.* 26 (p. 411).
3. *Ibid.* 4, 2 (p. 411) : « Non dubito enim quin et alii plurimi et multis

IIIe siècle est un moment de crise suprême où la religion établie se coalise avec le déisme philosophique pour faire échec à l'adversaire commun qui est le christianisme. Le vieux monde n'a pas été capté à l'improviste, il ne s'est pas converti sans savoir à quoi, et c'est l'intérêt de ces controverses des environs de l'an 300 d'être une bataille en règle, livrée par des intelligences exceptionnellement préparées, dans des conditions exceptionnelles de publicité et de gravité.

in locis et non modo graecis, sed etiam latinis litteris monumentum iniustitiae suae struxerint. »

II

Le règne de Dioclétien fut un règne révolutionnaire, a pu dire un historien récent, mais il faut ajouter aussitôt que le révolutionnaire fut Dioclétien en personne. Il réforma l'administration provinciale, il réforma la fiscalité, il réforma l'armée, il réforma l'étiquette de la cour, il transforma l'expédient de la corégence en tétrarchie, il fixa le système de la succession impériale, et toutes ces réformes furent son œuvre personnelle. Il fit davantage : il tourna le dos à Rome, qui cessa avec lui d'être la résidence de l'empereur et le centre de l'Empire. Du même coup, le sénat romain ne fut plus qu'un être de raison. Dans les vingt ans que dura le règne de Dioclétien, l'Empire romain évolua dans son organisme politique plus qu'il n'avait fait dans les trois siècles précédents [1].

Mais Dioclétien n'était pas disposé à toucher à la religion. Il a été fait empereur par l'armée, le 17 novembre 284, et l'édit de persécution est du 27 février 303 : entre l'avènement et l'édit se placent donc dix-huit années et quelques mois de paix religieuse, qui autorisent à dire que la persécution ne faisait pas partie du système politique de Dioclétien.

Dioclétien serait mort avant 303, son souvenir aurait été celui d'un empereur juste, ou du moins neutre, et Eusèbe n'aurait eu à écrire que ce qu'il écrit de lui et

1. O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* (1910), t. I, p. 8.

de ses collègues, à la veille de la persécution : « En ce qui concerne l'Empire romain, tout le temps que les princes furent pour nous favorables et pacifiques, quel comble de biens, quelle prospérité ! Qu'on se rappelle quelles fêtes, quels panégyriques, quels banquets, quelle allégresse, quel éclat, signalèrent les *decennalia* et les *vicennalia* des princes, au milieu d'une paix universelle et qui semblait assurée. Leur puissance ne rencontrait aucun obstacle et elle allait grandissant, quand, à l'improviste, ils rompirent avec nous et nous déclarèrent une guerre exterminatrice [1] ». Lactance fait des vingt premières années de Dioclétien un règne heureux : « *Viginti annorum felicissimus imperator* [2] ». Eusèbe et Lactance sont en cela l'écho du sentiment que l'opinion publique avait eu de la sécurité et de la prospérité procurées au monde romain, au plus haut degré, par le gouvernement de Dioclétien [3]. Un historien moderne a pu dire de lui que ses réformes hâtives ont été si durables, et si grand le prestige que sa personnalité exerça sur ses contemporains, qu'il fut vraiment le plus complet représentant de son époque, et qu'aucun prince ne peut lui être comparé, hormis Constantin [4].

Une des premières pensées de Dioclétien fut de se donner un collègue, avec qui il partagerait le fardeau du pouvoir impérial (1[er] avril 285) : il choisit Maximien, un soldat comme lui, originaire des mêmes régions que lui, et à qui le liait une longue camaraderie

1. Euseb. *H. E.* viii, 13, 9-10.
2. *Mort. persec.* 42, 3 (p. 222). Cf. 9, 11 (p. 184) : « ... tamdiu summa felicitate regnavit, quamdiu manus suas iustorum sanguine non inquinaret. »
3. Voyez l'expression de ce sentiment chez un païen, le rhéteur gallo-romain auteur du *Panegyric.* iii, 15-18. Cette harangue est de l'an 291.
4. Seeck, t. I, p. 9.

et l'habitude de penser en tout de même [1]. Dioclétien confia à Maximien l'Occident. Dioclétien se donna le surnom de *Iovius* et attribua à Maximien celui d'*Herculius*, voulant par là se vouer à la protection de deux puissants dieux, mais aussi marquer sans doute le rôle qu'il revendiquait, et celui qu'il laissait à son collègue adoptif : Dioclétien serait un Jupiter aidé par Hercule [2]. Cela n'empêchait pas Dioclétien et Maximien d'être dieux tous les deux : « *Te praesentem intuemur deum* [3] », disait à Maximien un auteur de *Panégyrique*, en 289. Votre divinité est partout, disait à Maximien et à Dioclétien un autre *Panégyrique* gallo-romain, celui de 291 : « *Divinitatem vestram ubique versari* [4]... *O magnam vim numinis vestri* [5] ! » Les cultes officiels recevaient de la part des deux Augustes les marques habituelles de la piété impériale, que les païens aimaient voir magnifique envers les dieux [6].

En 293 (1er mars), Dioclétien procéda à une nouvelle division du pouvoir : chacun des Augustes aurait désormais un César, sorte de *Kronprinz*, avec qui il partagerait les provinces. Dioclétien choisit pour César Galère, à qui il avait marié sa fille Valeria : il donna à Maximien Hercule pour César Constance, dont Maximien Hercule fit le mari de sa fille Theodora. Galère, avec Sirmium pour résidence,

1. LACTANT. *Mort. persec.* 8, 1-2 (p. 181).
2. *Panegyric.* II, 4 (éd. BAEHRENS, p. 92).
3. *Ibid.* 2 (p. 90).
4. *Id.* III, 14 (p. 113).
5. *Ibid.* 17 (p. 115).
6. *Panegyric.* III, 6 (p. 106) : « Quanta vestra est erga deos pietas, quos aris simulacris templis donariis, vestris denique nominibus ascriptis, adiunctis imaginibus, ornastis sanctioresque fecistis exemplo vestrae venerationis! Nunc enim vere homines intellegunt [quaenam maiestas?] ac potestas deorum cum tam impense colantur a vobis. »

gouvernerait la péninsule des Balkans et le Danube; Constance, à Trèves, gouvernerait la Gaule et la Bretagne. Maximien Hercule gardait l'Italie, l'Espagne et l'Afrique, avec pour résidence tantôt Milan, tantôt Aquilée. Aucun prince ne devait demeurer à Rome[1] : Dioclétien, à Nicomédie, gouvernerait la Thrace, l'Asie, l'Orient et l'Égypte, et sa forte main tout de même pensait mener le quadrige impérial.

Maximien Hercule avait été et sera jusqu'au bout dominé par Dioclétien : bon officier, il était en dehors de là un paysan étranger à toute civilité, « *civilitatis penitus expers* », dira de lui le païen Eutrope[2].

Galère, lui aussi, était un bon officier, mais, comme Dioclétien et comme Maximien, élevé dans les camps du Danube, resté paysan et infatué de l'être. Lactance a tracé de Galère un portrait célèbre par son réalisme[3] : il assure que cette brute aux chairs tombantes, à la stature formidable, faisait peur même à son beau-père, Dioclétien. Lactance exagère sans doute en rhéteur qui cherche un effet et qui soulage sa colère, car on sait avec quelle hauteur le vieil empereur savait au besoin humilier son gendre[4].

En regard de ces soldats couronnés, Constance, Constance *Chlore* ou *le Pâle* comme l'ont appelé les Byzantins, car jamais de son temps on ne lui donna ce surnom, Constance fait figure de « *vir egregius et praestantissimae civilitatis* » : ainsi s'exprime le païen Eutrope, qui le loue d'avoir été

1. Dioclétien ne se montra à Rome qu'une fois, en 303, pour ses *vicennalia*, et Maximien Hercule n'y parut que deux fois, en 298 et en 303. Seeck, t. I, p. 22.

2. Eutrop. *Breviar.* x, 3 (éd. Ruehl, p. 72). Se rappeler le surnom populaire donné à Maximien Hercule, *Armentarius*. Victor, *Epitome* 40 (éd. Pichlmayr, p. 164).

3. *Mort. persec.* 9, 2-4 (p. 182).

4. Euseb. *Chronicon*, a. 301 (éd. Helm, p. 227).

sympathique et respectable à ses sujets, « *non modo amabilis, sed etiam venerabilis* », précisément parce qu'il leur épargnait la manière sournoise de Dioclétien et la manière brutale de Maximien Hercule[1]. Plus tard, pour flatter son fils Constantin, on cherchera à donner une généalogie aux « seconds Flaviens », on rattachera Constance à l'empereur Claude II, Constantin se laissera appeler *divi Claudii nepos*[2]. En réalité, Constance était sans ancêtres : originaire de l'Illyricum comme Dioclétien, il était officier, quand il prit Hélène pour compagne. Il était préfet du prétoire, quand il fut adopté par Maximien Hercule. Il avait de l'humanité, de la dignité, du bon sens, et six enfants de son second mariage, dont une fille qui portait le nom chrétien d'Anastasia.

*
* *

La persécution, qui porte communément le nom de Dioclétien, est moins un dessein calculé de Dioclétien qu'une faute à laquelle il a consenti. Les dix-huit premières années de son règne, en effet, sont une preuve que la tolérance religieuse, telle qu'elle avait été établie par Gallien, rentrait dans son système politique : il ne voyait sans doute pas plus de danger dans le libre exercice du christianisme qu'il n'en trouvait à avoir sa maison pleine de serviteurs chrétiens, et dans sa propre famille sa femme et sa fille chrétiennes.

Il n'est pas démontré qu'il ait eu de religion personnelle, comme Aurélien, par exemple qu'il ait été

1. Eutrop. x, 1, 2 et 3 (p. 70).
2. Lécrivain, *Études sur l'Hist. Aug.*, p. 38-39. J. Maurice, « L'origine des seconds Flaviens », *Comptes rendus des séances de l'Acad. des Inscr. et B.-L.* 1910, p. 96-97.

plus dévot au culte du Soleil qu'à celui de Mithra. Il était fidèle au *mos romanus,* très officiellement. Il était seulement superstitieux, et s'inquiétait de présages[1].

Avec lui, et en dépit de la division tétrarchique du pouvoir, l'Empire est une monarchie absolue : Dioclétien a continué et achevé l'œuvre d'Aurélien. On en a pris parfois prétexte de dire que la monarchie absolue devait aboutir à la persécution de l'Église ou à l'institution d'une Église d'État, car une monarchie, qui a la prétention d'être absolue, ne saurait accepter que se développe dans l'État une organisation autonome comme l'Église[2]. En fait, Dioclétien ne raisonnait pas ainsi. Sa monarchie, absolue certes, se souciait d'avoir une forte armée, de bonnes finances, et une administration de haut en bas militarisée : elle était indifférente aux écoles, aux cultes, même aux associations religieuses : elle suffisait à assurer l'ordre public, dont elle avait une conception purement militaire.

Certains actes ont pu suggérer que Dioclétien s'inspirait de l'idéal de mœurs romaines, teinté de religiosité et pénétré de tradition, qui fut l'idéal de Dèce et celui des Romains de vieille roche. Cet idéal n'était pas évanoui, nous en avons même un spécimen des plus caractéristiques dans un édit qui porte, avec le nom de Dioclétien et de Maximien Hercule, la date du 1er mai 295. L'édit concerne les justes noces que les princes veulent remettre en honneur conformément aux règles du droit romain : « *Ea, quae romanis legibus caste sancteque sunt constituta, venerabilia maxime videntur atque aeterna religione*

1. LACTANT. *Mort. persec.* 10 (p. 184).
2. SCHWARTZ, *Kaiser Constantin,* p. 50.

servanda. » On ne saurait guère parler des vieilles lois avec plus de respect. Les dieux immortels, continue l'édit, seront favorables au nom romain comme ils l'ont toujours été, si tous nos sujets vivent pieusement, religieusement, chastement. Le droit romain n'a rien que de saint : la majesté de Rome n'a atteint à la grandeur que nous lui voyons, grâce à la protection de tous les dieux, que pour avoir pénétré toutes ses lois de religion : « *Religionem sanctitatemque in conubiis copulandis volumus ab unoquoque servari, ut se ad disciplinam legesque romanas meminerint pertinere*[1]. » Le législateur qui, en 295, a rédigé ces considérants parlait un langage archaïque et témoignait d'un esprit réactionnaire, qui peut contribuer à expliquer quelles influences ont, en 303, converti Dioclétien à l'intolérance.

Galère fut le premier gagné à l'idée de persécution, et sans doute lui fut-elle inspirée par des considérations militaires : fortifier la discipline en épurant l'armée de tous les dissidents du culte officiel. On mettrait les militaires en demeure de sacrifier, ou de rentrer dans la vie privée. Le fait est attesté par Eusèbe, qui donne même le nom du *magister militiae,* Veturius, à qui revint l'exécution de cette épu-

1. *Cod. Gregor.* VI, 4 (éd. KRUEGER, p. 157-159) : « Exemplum edicti Diocletiani et Maximiani [Augg. et Constantii et Maximiani] nobilissimorum Caesarum. Quoniam piis religiosisque mentibus nostris ea quae romanis legibus caste sancteque sunt constituta, venerabilia maxime videntur atque aeterna religione servanda... Ita enim et ipsos immortales deos romano nomini, ut semper fuerunt, faventes atque placatos futuros esse non dubium est, si cunctos sub imperio nostro agentes piam religiosamque et quietam et castam in omnibus mere colere perspexerimus vitam... Religionem sanctitatemque in conubiis copulandis volumus ab unoquoque servari, ut se ad disciplinam legesque romanas meminerint pertinere... Nihil enim nisi sanctum ac venerabile nostra iura custodiunt, et ita ad tantam magnitudinem romana maiestas cunctorum numinum favore pervenit, quoniam omnes leges suas religione sapienti pudorisque observatione devinxit... »

ration [1]. On vit alors, dit Eusèbe, un grand nombre de ceux qui étaient dans les armées (ἐν στρατείαις) rentrer dans la vie privée plutôt que de renier Dieu [2]. Cette épuration de l'armée, qui précéda de quelque temps la persécution proprement dite, doit s'entendre de l'armée de Galère, c'est-à-dire des camps du Danube.

Car Dioclétien ne suivit que plus tard, et pour d'autres motifs. Si l'on en croit Lactance, il se serait laissé persuader par le *magister aruspicum*, Tagis, que les aruspicines ne donnaient plus de présages sous prétexte que des profanes assistaient à ces exercices sacrés [3]. Ces profanes étaient des chrétiens. On peut juger après cela de l'ascendant pris par le *magister aruspicum* sur l'empereur, qui avait toujours été superstitieux, et qui vieillissait. Dioclétien ordonna que tous les serviteurs du palais seraient mis en demeure de sacrifier, sous menace des verges; les militaires devraient eux aussi sacrifier, ou quitter l'armée [4]. Désormais, dans les états de Dioclétien et de Galère, du Nil au Danube, le christianisme est interdit dans l'armée, sous peine d'exclusion. Ce n'est toutefois pas encore la persécution sanglante.

Dans l'hiver 302-303 que Galère passa à Nicomédie auprès de Dioclétien [5], l'idée d'exterminer le christianisme prit corps.

Lactance en rend Galère seul responsable. Il le

1. Euseb. *Chronicon*, a. 301 (Helm. p. 227) : « Veturius magister militiae christianos milites persequitur, paulatim ex illo iam tempore persecutione adversum nos incipiente. »

2. Euseb. *H. E.* viii, 4, 2-3.

3. Lactant. *Mort. persec.* 10, 1-3 (p. 184).

4. *Ibid.* 4 : « Universos qui erant in palatio [sacrificare] iussit, et in eos si detrectassent verberibus animadverti, datisque ad praepositos litteris, etiam milites cogi ad nefanda sacrificia praecepit, ut qui non paruissent militia solverentur. »

5. Euseb. *Chronicon*, a. 302 (Helm. p. 227).

montre obsédé par sa mère, « *mulier admodum superstitiosa* », superstitieux lui-même, « *non minus superstitiosum* » : cette femme, dévote aux divinités de montagnes, écrit Lactance, « *deorum montium cultrix* »[1], avait pour les chrétiens une haine enragée et incitait perpétuellement son fils à les supprimer. Lactance sait que Dioclétien a résisté longtemps aux instances de Galère. Sans nous arrêter aux raisons qu'il prête à Dioclétien, retenons qu'un conseil fut tenu, composé de quelques hauts fonctionnaires civils et militaires (*iudices pauci et pauci militares*), dont Dioclétien voulut prendre l'avis sur l'opportunité du projet de Galère. Lactance croit savoir que, dans ce conseil, un parti inclinait, mais mollement, à la tolérance, l'autre réclamait la suppression des ennemis des dieux (*inimicos deorum et hostes religionum publicarum tollendos*). Il n'était donc plus question d'unifier l'armée, mais de porter un édit général de prohibition du christianisme considéré comme l'antagoniste des cultes officiels. Dioclétien ne se décidait pas : il ne consentait pas à abandonner des maximes de gouvernement qui avaient contribué à la prospérité du règne. On le prit alors par la superstition : il enverrait à Milet un aruspice (et ici sans doute reparaît l'influence du *magister aruspicum*), on consulterait l'Apollon de Milet. L'oracle ne put répondre autrement qu'en ennemi du christianisme : « *Respondit ille ut divinae religionis inimicus.* » Alors seulement Dioclétien céda, mais en posant une condition : il ne voulait pas de sang, « *rem sine sanguine*[2] ».

1. Se rappeler que la mère de Galère était « transdanuviana », née au nord du Danube (*Mort. persec.* 9, 2), que Maximin Daia, fils de la sœur de Galère, sera « sublatus nuper a pecoribus et silvis » (20, 6). Lactance veut souligner le caractère agreste de la famille.

2. *Mort. persec.* 11 (p. 185-186).

On complétera ces données par celles que nous avons prises d'un autre texte de Lactance : autour de ces hauts fonctionnaires civils intrigue cet *antistes philosophiae,* familier du palais de Nicomédie, lié d'amitié et par de louches complicités avec les plus importants des *iudices,* ennemi bruyant du christianisme[1]. Il représente une des influences qui ont décidé la persécution. Plus décisif de beaucoup dut être le rôle de Hiérocles, car il était du nombre de ces *iudices,* et Lactance le donne comme ayant, sans doute dans le conseil convoqué par Dioclétien, été un des premiers à opiner pour la persécution[2]. Nous tiendrions ainsi peut-être tous les fils de la cabale qui fit le siège de Dioclétien et eut raison des longues résistances de l'homme timide que Lactance veut qu'il ait été.

* * *

L'édit de persécution fut affiché à Nicomédie le 24 février 303.

Du texte de l'édit, qui ne nous est point parvenu, nous connaissons seulement ce qu'en rapportent Lactance et Eusèbe, joint aux indications qu'on peut tirer des *Acta martyrum.* Étant donné les habitudes de la chancellerie impériale à cette époque[3], l'édit devait débuter par quelques considérations emphatiques sur la fidélité due aux vieilles lois, à la discipline publique des Romains, à la religion des dieux protecteurs du nom romain : les chrétiens, ennemis des dieux et des cultes officiels, ne pouvaient plus

1. *Div. inst.* v, 2, 3-10 (p. 404-405).
2. *Ibid.* 12 (p. 406). Cf. *Mort. persec.* 16 (p. 189).
3. Voyez l'édit *De pretiis* de 301. Dessau, 642.

être tolérés. La première sanction était, peut-on conjecturer, que leurs églises seraient saisies et démolies, pour qu'ils ne pussent plus s'y assembler, les livres sacrés dont ils se servaient saisis et brûlés[1]. La seconde sanction devait viser les personnes. Mais ici on peut se demander si l'édit de février ne fut pas complété dans les mois qui suivirent par deux sinon trois édits : l'édit de février aurait épargné le sang chrétien, à la différence des édits suivants qui n'hésitèrent plus à le verser.

La législation persécutrice, si nous essayons de la reconstituer en bloc, interdisait à toute personne la profession de christianisme, et donc obligeait tous les chrétiens à faire acte public d'adhésion aux cultes officiels : c'est ainsi que l'impératrice Prisca femme de Dioclétien et l'impératrice Valeria femme de Galère furent aussitôt mises en demeure de sacrifier aux dieux, « *sacrificio pollui*[2] ». La législation prévoyait que des chrétiens refuseraient de sacrifier : la sanction du refus était l'emprisonnement, puis, si le prisonnier s'obstinait dans son refus, une échelle de peines, la torture, la relégation, la mort. L'application de la peine était laissée à l'arbitraire du juge, car on ne voit pas en vertu de quelle règle de droit il condamnait aux mines plutôt qu'à la peine capitale. La législation déterminait sans doute que la mort serait celle

1. EUSEB. *Mart. Pal.* prol. (éd. SCHWARTZ, p. 907). Complétez par le récit du duumvir d'Aptonge. dans les *Acta purgationis Felicis* (éd. ZIWSA, p. 199) : « ... mittunt ad me in praetorio ipsi christiani, ut dicerent : Sacrum praeceptum ad te pervenit ? Ego dixi : Non, sed vidi iam exempla, et Zama et Furnis dirui basilicas et uri scripturas vidi ».

2. LACTANT. *Mort. persec.* 15, 1 (p. 188). *Ibid.* 4 : « Iudices per omnia templa dispersi universos ad sacrificia cogebant. » Le prétendu quatrième édit (EUSEB. *Mart. Pal.* 3, 1), attribué à 304, était donc appliqué à Nicomédie dès le début.

du bûcher[1]. Des sanctions, énumérées par Lactance et Eusèbe, ont dû être édictées au début à titre comminatoire, et bientôt abandonnées pour d'autres plus radicales. Ces sanctions premières excluaient les chrétiens de tout emploi public, « *omni honore ac dignitate* »; un esclave ne pouvait être affranchi, s'il était chrétien; les chrétiens perdaient le droit d'intenter aucune action en justice, pour dommage, adultère, vol[2]. La torture serait applicable à tout chrétien, quel que fût son rang, « *ex quocumque ordine aut gradu* »[3]. Il en fut ainsi tant que dura la persécution. Toutefois, le nombre des réfractaires était si grand qu'un choix s'imposait : on poursuivrait les plus en vue, pour faire des exemples. Il était naturel qu'on s'en prît au clergé d'abord : bientôt, en effet, les prisons furent pleines « d'évêques, de prêtres, de diacres, de lecteurs, d'exorcistes, si bien qu'il n'y restait plus de place pour les criminels[4] ».

Un document hagiographique d'une rare valeur, la passion de saint Philippe, évêque d'Héraclée, en Thrace, martyr de la première année de la persécution, peut aider à la reconstitution de la législation persécutrice. Il semble d'abord qu'une certaine latitude d'exécution fût laissée à chaque *praeses :* nous savons par Lactance qu'il s'en trouva de fort zélés; au contraire, celui de la province de Thrace ne paraît pas s'être pressé, puisqu'il n'instrumente à Héraclée qu'au début de 304. — Le premier acte de sa procé-

1. LACTANT. *Mort. persec.* 15. 3 (p. 188) : « Omnis sexus et aetatis homines ad exustionem rapti... gregatim circumdato igni ambiebantus. » *Id.* 21, 7 (p. 197) : « Id exitii primo adversus christianos permiserat datis legibus, ut post tormenta damnati lentis ignibus urerentur. »
2. *Id.* 13, 1 (p. 187).
3. *Ibid.* et EUSEB. *Mart. Pal.* prol.
4. EUSEB. *H. E.* VIII. 6, 9. *Mart. Pal.* prol.

dure consista en ceci : il donna l'ordre au *stationarius civitatis,* commissaire de la police municipale, de se rendre à l'église, *dominicum*, d'apposer les scellés sur l'église, pour en interdire l'accès aux chrétiens, et sans doute aussi pour la mettre sous séquestre [1]. A quelque temps de là, le *praeses* est à Héraclée et fait comparaître un certain nombre de chrétiens, qui apparemment ont été nominativement inculpés : « *Quis ex vobis christianorum magister aut doctor est ecclesiae?* » demande le *praeses*. Il sait donc que la communauté a un chef, il doit d'abord mettre la main sur ce chef, et sur son clergé, prêtres et diacres. Vous connaissez la loi de l'empereur, continue le *praeses,* laquelle interdit aux chrétiens de tenir aucune réunion, car il faut que dans toute l'étendue du monde les gens de cette secte se convertissent au culte des dieux, ou qu'ils périssent. Vous devez nous livrer tout ce que vous avez de vases précieux; vous devez nous livrer les Écritures qui vous servent à lire ou à enseigner; exécutez-vous de bon gré, sans cela on vous y contraindra par la torture [2]. L'évêque répond au *praeses* que la torture lui est indifférente; le *praeses* peut prendre les vases précieux; quant aux livres des Écritures, il ne convient pas plus à l'évêque

1. *Passio s. Philippi*, 3 (*Acta Sanctorum Octobris*, t. IX, p. 545) : « ... stationarius civitatis venit, ut praesidis iussu impressis cera signis ecclesiam clauderet christianis ». Les fidèles s'assemblent devant les portes, que l'évêque ne quitte pas : « Dominici foribus annixus a sede sibi credita non patiebatur abscedere. » Le *stationarius* procède cependant à l'inventaire des meubles de l'église.

2. *Passio cit.* 4 (p. 546) : « Legem imperatoris audistis (on vient de la leur relire, sans doute) iubentis ut in toto orbe terrarum huius sectae homines aut ad sacrificia convertantur aut pereant. Vasa ergo quaecumque vobiscum sunt aurea vel argentea vel cuiusve denique metalli aut artis insignis, scripturas etiam per quas vel legitis vel docetis, obtutibus nostrae potestatis ingerite ne haec eadem, si dubitandum putaveritis, post tormenta faciatis. »

de les livrer qu'au *praeses* de les recevoir. Le *praeses* envoie un de ses assesseurs saisir les vases précieux et les Écritures, sous la conduite du diacre Hermès. Les Écritures, chargées sur le dos de quelques soldats, sont apportées au forum et brûlées publiquement [1]. — Le second acte de la procédure consiste en ce que l'évêque est sommé de sacrifier aux dieux : Nos maîtres, dit le *praeses*, veulent que tous les chrétiens sacrifient spontanément, faute de quoi on les y contraindra : sacrifie donc, si tu veux sortir libre d'ici [2]. Le *praeses* propose à l'évêque de sacrifier à la divinité ; il précise, cette divinité est celle des empereurs. Sur le refus de l'évêque, il lui demande de sacrifier au moins à la Fortune de la ville, ou à Hercule. L'évêque ne pouvait céder davantage. Le *praeses*, ayant donc consulté son assesseur, rend la sentence : l'évêque et son diacre, pour avoir méprisé l'ordre impérial et s'être faits étrangers au nom romain, seront brûlés vifs : que l'exemple apprenne aux autres chrétiens ce qu'il en coûte de mépriser la volonté de l'empereur [3]. — J'ai résumé, je n'ai retenu que les traits de la procédure, qui traîne plusieurs mois et qui entamée à Héraclée par un *praeses* s'achève à Andrinople sous son successeur ; la procédure nous intéresse seule, en tant qu'elle nous révèle la loi.

La législation persécutrice était l'œuvre de Dioclé-

1. *Passio cit.* 6 (p. 546).

2. *Passio cit.* 14 (p. 547) : « Domini nostri dignati sunt christianos omnes ad sacrificium, si noluerint sponte, necessitate compelli, negantes paena affici. » 18 (p. 550) : « Sacrifica ergo, si vis liber effugere. »

3. *Passio cit.* 22 (p. 551) : « Praeses... talem edidit... sententiam, et ait : Philippum et Hermem, qui praeceptum romani imperatoris neglegentes, alienos se ab ipsa etiam romani nominis appellatione fecerunt, vivos iubemus incendi, ut ceteri facilius agnoscant quanto constet exitio imperialia contempsisse mandata. »

tien et de Galère. De Nicomédie, Dioclétien et Galère écrivirent à leurs deux collègues d'Occident pour qu'ils y souscrivissent, car on n'avait pas attendu leur avis, « *quorum sententia in tantis rebus expectata non erat*[1] ». Maximien Hercule, qui était toujours de l'avis de Dioclétien, et n'avait aucun goût pour la clémence, s'empressa d'endosser l'édit et de le faire exécuter dans ses États. Constance Chlore, au contraire, dut être fort en peine; il répugnait par éducation et par politique à cette manière forte, mais il ne pouvait pas rompre avec ses collègues, « *ne dissentire a maiorum praeceptis videretur* », de peur de paraître abandonner les maximes de ses ancêtres[2], si j'entends bien ces mots de Lactance. Il laissa donc démolir les églises, il interdit seulement de poursuivre personne.

« *Vexabatur ergo universa terra, et praeter Gallias ab oriente usque ad occasum tres acerbissimae bestiae saeviebant*[3]. » L'édit du 24 février 303 déchaîna dans les États de Dioclétien, de Maximien Hercule et de Galère une persécution atroce, parce que la résistance des chrétiens à la violence morale qu'on voulait leur faire fut héroïque[4]. « A l'envi, écrit Sulpice Sévère, ils se ruaient à ces glorieux combats; ils cherchaient le martyre au noble prix de leur vie plus avidement qu'aujourd'hui on ne recherche l'épiscopat

1. LACTANT. *Mort. persec.* 15, 6 (p. 189).

2. *Id.* 7. Je traduis *maiorum* par ancêtres, et non par collègues. Rapprochez LAMPRID. *Heliogab.* II, 4 (éd. PETER, p. 221) : « ... sanctum illud Antoninorum nomen..., quod tu, Constantine sacratissime, ita veneraris, ut Marcum et Pium inter Constantios Claudiosque, velut maiores tuos, aureos formaveris ».

3. LACTANT. *Mort. persec.* 16, 1 (p. 189).

4. Eusèbe, moins triomphateur que Lactance, avoue qu'il y eut des défaillances nombreuses, dans les rangs mêmes des évêques. *H. E.* VIII, 3, 1. *Mart. Pal.* 1, 3-5 (p. 908) et 2, 1 (p. 909).

par d'inavouables démarches. Aucune guerre n'épuisa le monde romain plus que celle-là ; il n'y a jamais eu de triomphe plus grand que lorsque dix années de massacre n'arrivèrent pas à nous vaincre : *Nullis unquam magis bellis mundus exhaustus est, neque maiore unquam triumpho vicimus, quam cum decem annorum stragibus vinci non potuimus*[1]. » Chez les martyrs et les confesseurs, nulle attitude de rebelles, nulle tentative de sédition. L'évêque d'Héraclée, le martyr Philippe, se réclame de son obéissance habituelle à tous les ordres justes des empereurs : « *Imperatoribus per singulos annos parui, et cum iusta imperant parere festino... Inculpabiliter itaque huc usque servivi*[2]. » Le martyr Paul, à Gaza, au moment d'être décapité, demande au bourreau la permission de prier une dernière fois, et il prie à haute voix pour les chrétiens ses frères, souhaitant que Dieu leur assure bientôt la liberté, pour les Juifs, pour les Samaritains, pour les païens qui l'entourent, afin qu'ils viennent à la foi, pour le juge qui l'a condamné, pour le bourreau qui va l'exécuter, pour les princes qui règnent[3]. De leur côté, les magistrats ne reprochent aux chrétiens que leur religion et s'ingénient à obtenir leur apostasie, inventant des raffinements de tortures pour ne pas recourir au dernier supplice. J'ai vu, écrit Lactance, j'ai vu en Bithynie un *praeses* transporté de joie parce qu'un chrétien, qui lui avait résisté deux ans, paraissait enfin se rendre[4].

Qui voudra réaliser cet état d'esprit n'a qu'à lire l'édit par lequel les mêmes princes, Dioclétien, Maxi-

1. SULP. SEV. *Chronic.* II, 32, 4-5 (éd. HALM, p. 86).
2. *Passio s. Phil.* 20 (p. 550).
3. EUSEB. *Mart. Pal.* VIII, 9-11.
4. LACTANT. *Div. inst.* V, 11, 11-16 (p. 435).

mien Hercule, Galère, proscrivent le Manichéisme, qui vers le même temps commence à filtrer de Perse dans l'Empire romain [1]. La date de cet édit est incertaine : il est clair qu'il est antérieur à l'abdication de Dioclétien et de Maximien Hercule en 305 ; j'incline à le croire contemporain des mesures d'extermination prises contre les chrétiens, car les principes qu'il pose sont si absolus qu'on ne comprendrait pas que les chrétiens fussent épargnés. On pourra donc sans invraisemblance dater l'édit de la période 304-305 et y reconnaître la doctrine qui a inspiré l'édit du 24 février 303.

L'oisiveté, qui porte les hommes à tous les excès, les pousse à propager certaines formes de superstition et de croyance parfaitement vaines et honteuses, et on les voit gagner des adhérents en nombre à l'erreur de leur choix, « *ut sui erroris arbitrio pertrahere et alios multos videantur* ». — Le législateur dénonce ce vice de l'homme dans la condition commune qui est de se tromper, et de vouloir propager l'erreur qu'il a une fois embrassée. Ce truisme serait inoffensif, s'il ne présupposait pas que le législateur est lui-même en possession de la vérité. Et, en effet, le second considérant va le dire sans détour : les dieux immortels ont daigné régler que ce qui est bien et vrai fût éprouvé et fixé par le conseil et la délibération d'un grand nombre d'hommes vertueux et très sages : il est défendu d'aller contre, la religion établie ne peut être corrigée par une religion nouvelle. Ce considérant rajeunit l'idée de vétusté chère aux défenseurs du paganisme, en la fortifiant par cette vue que la *vetus religio* a pour elle l'assentiment

1. Sous le pape Miltiade (311-314), « Manichei inventi sunt in Urbe ». *Lib. pontif.* (éd. Duchesne), t. I, p. 168, et la note de l'éditeur.

d'une multitude d'hommes vertueux et sages. Donc, poursuit l'édit, le crime est grand de discuter ce que les anciens ont une fois pour toutes établi et défini : la religion établie est en possession. On dirait l'argument de prescription! « *Unde pertinaciam pravae mentis nequissimorum hominum punire ingens nobis studium est : hi enim, qui novellas et inauditas sectas veterioribus religionibus obponunt, ut pro arbitrio suo pravo excludant quae divinitus concessa sunt quondam nobis...* »

Les trois princes ont pris à cœur de punir l'obstination des hommes très méchants qui font échec à la religion établie, qui opposent des sectes nouvelles et inouïes aux cultes invétérés, qui au nom de leur libre arbitre et de leur esprit faux repoussent ce qui nous fut donné par les dieux : ces quelques mots, qui visent le manichéisme, seraient vrais aussi bien du christianisme, et ils ne pouvaient pas ne pas atteindre, sinon avoir atteint déjà, le christianisme.

Suivent les dispositions pénales : les fauteurs et les chefs du manichéisme seront livrés aux flammes avec leurs livres, « *una cum abominandis scripturis eorum* ». Les adhérents, qui refuseront de répudier le manichéisme, seront punis de mort, leurs biens confisqués. Les personnes de rang supérieur seront condamnées aux mines, leurs biens confisqués. Il faut que cette peste soit supprimée radicalement : « *Stirpitus amputari haec lues de saeculo beatissimo nostro* ». Les manichéens sont en gros frappés des mêmes pénalités que les chrétiens, le législateur est le même dans l'un et l'autre cas, il a voulu exterminer un fléau qui trouble la félicité du règne : il veut une religion unique, la *vetus religio*, celle des hommes vertueux et sages, celle que les dieux immortels ont consacrée.

La religion romaine fait front contre le manichéisme, ajoutons et contre le christianisme, elle s'affirme comme religion établie et immémoriale et éprouvée, elle revendique un droit divin d'être : le pouvoir impérial, tuteur des dieux, affirme ce droit, et du même coup supprime les religions concurrentes [1].

1. Voyez le texte de l'édit prohibant le manichéisme. *Cod. Gregorian.* xv, 3 (éd. Krueger, *Coll. libr. iuris anteiustiniani*, t. III, Berlin, 1890, p. 187-188) : « Impp. Diocletianus et Maximianus AA. [et Constantius] et Maximianus nobilissimi [CC.] Iuliano proconsuli Africae. — Otia maxima interdum homines in communione condicionis naturae humanae modum excedere hortantur et quaedam genera inanissima ac turpissima doctrinae superstitionis inducere suadent, ut sui erroris arbitrio pertrahere et alios multos videantur, Iuliane karissime. Sed dii inmortales providentia sua ordinare et disponere dignati sunt, quae bona et vera sunt ut multorum et bonorum et egregiorum virorum et sapientissimorum consilio et tractatu inlibata probarentur et statuerentur, quibus nec obviam ire nec resistere fas est, neque reprehendi a nova vetus religio deberet. Maximi enim criminis est retractare quae semel ab antiquis statuta et definita suum statum et cursum tenent ac possident. Unde pertinaciam pravae mentis nequissimorum hominum punire ingens nôbis studium est : hi enim, qui novellas et inauditas sectas veterioribus religionibus obponunt, ut pro arbitrio suo pravo excludant quae divinitus concessa sunt quondam nobis, de quibus sollertia tua serenitati nostrae retulit, manichaei, audivimus eos nuperrime veluti nova [et] inopinata prodigia in hunc mundum de persica adversaria nobis gente progressa vel orta esse et multa facinora ibi committere, populos namque quietos perturbare nec non et civitatibus maxima detrimenta inserere : et verendum est, ne forte, ut fieri adsolet, accedenti tempore conentur [per] execrandas consuetudines et scaevas leges Persarum innocentioris naturae homines, romanam gentem modestam atque tranquillam et universum orbem nostrum veluti venenis de suis malivolis inficere. Et quia omnia, quae pandit prudentia tua in relatione religionis illorum, genera maleficiorum statutis evidentissime sunt exquisita et inventa commenta, ideo aerumnas atque poenas debitas et condignas illis statuimus. Iubemus namque auctores quidem ac principes una cum abominandis scripturis eorum severiori poenae subici, ita ut flammeis ignibus exurantur : consentaneos vero et usque adeo contentiosos capite puniri praecipimus, et eorum bona fisco nostro vindicari sancimus. Si qui sane etiam honorati aut cuiuslibet dignitatis vel maiores personae [ad] adhuc inauditam et turpem atque per omnia infamem sectam, vel ad doctrinam Persarum se transtulerint, eorum patrimonia fisco nostro adsociari facies, ipsos quoque Phaenensibus vel Proconnensibus metallis dari. Ut igitur stirpitus amputari lues haec nequitiae de saeculo beatissimo nostro possit, devotio tua iussis ac statutis tranquillitatis nostrae maturet obsecundare. Dat. prid. K. april. Alexandriae ». Konrad

Kessler, art. « Mani » de la *Realencykl.* de Hauck, p. 224, date l'édit de 290 : il n'a pas fait attention que Maximien H. et Constance C. n'ont été faits César qu'en 293. A. Clément Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, t. II (1901), p. 5-7, opine pour 296. Krueger, *loc. cit.*, pour 302, supposant que cette année-là Dioclétien est ven à Alexandrie.

III

En 305, se produit un coup de théâtre, la démission de Dioclétien et de Maximien Hercule (1er mai 305), démissionnés tous deux à la fois par l'astuce de Galère. La politique persécutrice va persévérer, car elle est la grande idée de Galère. Il entend l'assurer par le choix des Césars qu'il impose à Dioclétien avant sa retraite : on écarte le fils de Maximien Hercule, Maxence, et plus encore le fils de Constance Chlore, Constantin : on met en Italie un officier de fortune, Sévère, dont Galère est sûr, encore qu'il passe pour ivrogne ; en Orient, Galère prend pour César Daia, que personne ne connaît, mais qui est son neveu, « *adulescentem quemdam semibarbarum* », et qui comme Sévère lui devra tout [1]. Sévère, à qui on confie la Pannonie, l'Italie et l'Afrique, prendra Milan pour résidence. Daia aura l'Orient et l'Égypte. Galère se réserve avec l'Illyricum, la Bithynie et l'Asie ; il résidera à Nicomédie, que Dioclétien abandonne pour se retirer en Dalmatie, dans l'immense palais de Salone, une de ses folies. Constance Chlore garde la Bretagne et les Gaules. La tétrarchie est maintenue, mais les deux Augustes, Galère et Constance Chlore, personnifient désormais deux politiques opposées, l'un la persécution opiniâtre, l'autre la tolérance.

1. LACTANT. *Mort. persec.* 18, 11-13 (p. 195).

Galère, qui se flattait d'être, comme avait été Dioclétien, le maître du monde romain, méprisait Constance Chlore, qui était doux et valétudinaire, et dont il escomptait la mort prochaine. Constance Chlore mourut en effet, le 25 juillet 306, à York : mais son fils Constantin, qui s'était à temps échappé de Nicomédie, reçut la pourpre des mains de l'Auguste mourant, sans se soucier d'être adopté par Galère. Lactance écrit : « *Suscepto imperio Constantinus Augustus nihil egit prius quam christianos cultui ac deo suo reddere : haec fuit prima eius sanctio sanctae religionis restitutae* [1] ». Ainsi, en 306, l'avènement de Constantin assurait la paix religieuse aux chrétiens en Gaule et en Bretagne : ce fut un premier échec de la politique de Galère.

En Italie, Galère subit un échec plus mortifiant encore : sa créature, le César Sévère, fut supplanté par le fils de Maximien Hercule, Maxence (octobre 306), et tué à Ravenne. Galère, qui à la tête d'une armée était accouru pour venger Sévère et voulait reprendre Rome à Maxence, fut abandonné par ses soldats, et ne dut de rentrer dans ses États qu'à une fuite précipitée. Maxence laissera la réputation d'un « tyran », de mœurs effrayantes, d'une cruauté sans scrupule. Il s'adonnait à la magie [2]. Mais il épargna les chrétiens. L'exemple de la politique qui réussissait en Gaule à son beau-frère Constantin [3], inspira peut-être cette tolérance au tyran de Rome, de cette Rome qu'il

1. LACTANT. *Mort. persec.* 24, 9 (p. 201). M. MAURICE, *Numismatique Constantinienne*, t. II, p. LXXXIX, du titre d'Auguste qui est donné là à Constantin et qu'il ne porta qu'à partir de mars 307, conclut que les mesures libérales de Constantin ne sont peut-être pas du prime début de son règne.

2. EUSEB. *H. E.* VIII, 14, 5.

3. EUTROP. X, 3, 2 (p. 71) : « [Constantinus] in Galliis et militum et provincialium ingenti iam favore regnabat ».

savait difficile à maintenir, et où les chrétiens constituaient un fort parti. « Il feignit d'avoir notre foi, écrit Eusèbe, pour plaire au peuple des Romains, pour le flatter : il ordonna à ses sous-ordres d'arrêter la persécution des chrétiens ».

Rome chrétienne avait durement souffert de la persécution déchaînée par l'édit du 24 février 303. Les Donatistes affirmeront que le pape Marcellin, mort martyr en avril 304, ses prêtres Miltiade, Marcel, Silvestre, ses diacres Strathon et Cassianus, avaient, au premier moment de la persécution, livré les Écritures, et même offert de l'encens aux dieux : saint Augustin le nie, mais les calendriers liturgiques romains du IVe siècle omettent le nom de Marcellin [1]. L'Église de Rome passait par une crise intestine : le successeur de Marcellin, le pape Marcel, ne fut élu qu'après une vacance de près de quatre ans (en juin 308), alors que Maxence depuis près de deux ans déjà assurait la paix aux chrétiens de Rome. Puis, à peine élu, le pape Marcel fut aux prises avec une faction de *lapsi*, qui, après avoir échappé à la persécution par l'apostasie, prétendaient rentrer dans la communion de l'Église sans pénitence :

Hinc furor, hinc odium sequitur, discordia, lites,
sedicio, cedes : solvuntur federa pacis.

1. DUCHESNE, *Lib. pontif.* t. I, p. LXXIV. On retrouve l'imputation des Donatistes dans une chronique anonyme, d'origine donatiste, le *Liber genealogus* (a. 452), publié par MOMMSEN, *Chronica minora*, t. I, p. 196 : « Ab ipso autem [Valeriano] usque ad Diocletianum et Maximianum anni sunt XLV. ... Ab his coacti Marcellinus Urbis et Mensurius Karthaginis, Strathon et Cassianus diaconi Urbis, et Cecilianus dum esset veritatis ecclesiae diaconus, publice in Capitolio tura et euangelia concremaverunt ». Les Donatistes du temps d'Augustin alléguaient des *Gesta apud praefectum*, procès-verbaux des saisies exécutées en 303 dans les églises de Rome, et le procès-verbal de restitution de ces églises au pape Miltiade, par ordre de Maxence, en 311. MONCEAUX, t. IV, p. 205. Nous n'avons plus ces deux pièces.

Une inscription damasienne décrit en ces deux vers l'état troublé de l'Église romaine en 308-309. On n'ose dire que le mot *seditio* suppose une façon d'émeute dans la rue, et le mot *caedes* que cette émeute entraîna mort d'homme : la langue damasienne n'a pas cette précision rigoureuse. L'évêque, et ceci est précis, fut expulsé de Rome par ordre du prince :

Finibus expulsus patrie est feritate tiranni [1].

Le cruel tyran est Maxence. Pourtant, en expulsant l'évêque, le tyran était plus débonnaire que Maximien Hercule, qui avait fait périr le prédécesseur de Marcel. Le régime était changé.

Le pape Marcel mourut loin de Rome, après un pontificat qui n'avait duré que quatre mois. La communauté romaine élut en sa place Eusèbe, auquel les mécontents opposèrent un Héraclius, favorable à la réconciliation des *lapsi* sans condition. Des troubles recommencèrent, que Damase décrit dans une autre inscription en se servant de mots qui ne varient guère, car la situation était la même :

Scinditur in partes populus gliscente furore :
sedicio, cedes, bellum, discordia, lites.
Exemplo pariter pulsi feritate tiranni...

Le bras du tyran reparaît, qui cette fois expulse de Rome le pape Eusèbe et son compétiteur Héraclius [2]. Ainsi, soit sous Marcel (308-309), soit sous Eusèbe

1. L'inscription dans De Rossi, *Inscr. Christ.* t. II, p. 62, et dans Duchesne, *Lib. pont.* t. I, p. 166.

2. De Rossi, p. 66. Duchesne, p. 167. Le nom d'Héraclius est donné par le premier vers de l'épitaphe : *Heraclius vetuit lapsos peccata dolere.* Le sixième vers dit d'Eusèbe : *Integra cum rector servaret foedera pacis* : par *foedera pacis,* on doit entendre la discipline de l'Église.

(309 ou 310), Maxence intervient dans une discorde grave de la communauté romaine, et sans doute intervient-il parce qu'il a été saisi par un des partis en conflit [1]. Son intervention rappellerait celle d'Aurélien à Antioche, avec moins de discernement et trop de goût pour la manière forte. — Maxence voulait du bien aux chrétiens de Rome, cependant. Le pape Miltiade, qui fut élu en 311, put recourir à lui pour obtenir la restitution de tous les lieux de culte qui avaient été sequestrés au temps de la persécution : Miltiade obtint cette restitution par un rescrit de Maxence au *praefectus urbis*, rescrit qui devançait la mesure générale de restitution que contiendra l'édit de Milan [2]. — Les bonnes dispositions de Maxence s'étendirent à l'Afrique : « *Tempestas persecutionis peracta et definita est*, écrira Optat de Milève : *iubente Deo, indulgentiam mittente Maxentio, christianis libertas est restituta* [3]. » Ce dut être en 307.

En Orient, Daia, décoré du nom de Maximinus, fut bien le prince sur qui avait compté Galère, son oncle, en le faisant César. Maximin Daia était comme son oncle, despotique et superstitieux, mais il était machiavélique et se croyait « théologien ». Aucun texte ne permet de dire qu'il ait accordé aux chrétiens une amnistie, en don de joyeux avènement. Il

1. On pourra interpréter en ce sens le cinquième vers de l'épitaphe de Marcel : *Crimen ob alterius Christum qui in pace negavit.* « Le pape fut dénoncé par un apostat plus coupable que les autres » (Duchesne). Si l'on pouvait faire fond sur le mot *lites*, on conjecturerait qu'il y eut recours à la justice civile.

2. Augustin. *Breviculus collationis cum Donatistis*, III, 34 : « [Donatistae] gesta alia recitarunt, in quibus legebatur Melchiades misisse diaconos cum litteris Maxentii imperatoris et litteris praefecti praetorio ad praefectum urbis, ut ea reciperent quae tempore persecutionis ablata memoratus imperator christianis iusserat reddi. » *P. L.* XLIII, 645.

3. Optat. I, 18 (éd. Ziwsa, p. 19).

attendit quelques mois cependant, puis au début de 306, il donna l'ordre aux gouverneurs de provinces que tous les sujets de ses États sans exception, hommes, femmes, enfants, sacrifiassent publiquement[1]. C'était renouveler l'article le plus meurtrier de l'édit de 303.

Le machiavélisme de Maximin Daia pensait aboutir sans verser de sang. Il était, dira-t-il, plus tard, effrayé du nombre d'hommes « qui auraient pu être utiles à la chose publique », et que les tribunaux avaient condamnés à la relégation pour leur attachement au christianisme ; il se vantait d'avoir donné aux gouverneurs l'ordre d'épargner davantage les provinces, en gagnant les chrétiens au culte des dieux par la persuasion et la douceur ; il se vantait aussi d'avoir en Orient ramené sans violence un grand nombre de chrétiens à la religion officielle[2]. Pour rendre celle-ci plus attirante, Maximin Daia se fit bâtisseur de temples : il reconstruisit ceux qui tombaient de vétusté, il en éleva de nouveaux en chaque ville, il

1. EUSEB. *Mart. Pal.* IV, 8 (éd. SCHWARTZ, p. 914) : ... γραμμάτων τε τοῦ τυράννου τοῦτο πρῶτον διαπεφοιτηκότων (c'était le premier acte de persécution de Maximin), ὡς ἂν πανδημεὶ πάντες ἅπαξ ἁπλῶς μετ' ἐπιμελείας καὶ σπουδῆς τῶν κατὰ πόλεις ἀρχόντων θύοιεν. Eusèbe a vu exécuter l'ordre à Césarée de Palestine : des hérauts convoquant, d'ordre du gouverneur, aux temples des idoles, les hommes, les femmes, les enfants ; des tribuns militaires (χιλίαρχοι) procédant à l'appel nominal individuel d'après les feuilles de recensement (ἀπ' ἀπογραφῆς). Plus loin, *Mart. Pal.* IX, 2 (p. 928), Eusèbe parle d'un autre ordre de Maximin, qui daterait de 308, mais qui semble identique à celui de 306. Eusèbe, en le rapportant, donne des précisions : cet ordre émanait du préfet du prétoire (ὁ τῶν στρατοπέδων ἄρχειν ἐπιτεταγμένος), il était adressé aux gouverneurs des provinces (οἱ κατ' ἐπαρχίαν ἡγεμόνες) : les magistrats municipaux, λογισταί, στρατηγοί, ταβουλάριοι, étaient chargés de son exécution. L'ordre enjoignait de relever les temples en ruine, et obligeait tous les sujets, hommes, femmes, enfants, à sacrifier.

2. EUSEB. *H. E.* IX, 9, 2-3.

donna aux idoles des prêtres ; à la tête des prêtres de chaque ville ou localité, il plaça un grand prêtre provincial (ἑκάστης ἐπαρχίας ἀρχιερεύς), sacerdoce dont il revêtait un magistrat choisi parmi ceux qui s'étaient le plus distingués dans les charges publiques [1]. Eusèbe assure que Maximin Daia avait une confiance aveugle dans les « magiciens » : il leur confiait des gouvernements de provinces (ἡγεμονίας) et les charges les plus élevées, les plus honorables, et qui tenaient de plus près à sa personne [2].

D'une part, donc, Maximin s'appliquait à restaurer la religion officielle, et d'autre part, il la rendait obligatoire. L'épigraphie a conservé un souvenir de cette politique d'oppression, dans l'épitaphe d'un chrétien qui devait plus tard être fait évêque de Laodicée de Phrygie, et qui était attaché à l'*officium* du gouverneur de Pisidie. Quand arriva l'ordre de Maximin obligeant les chrétiens à sacrifier, ce chrétien du nom d'Eugène, fils et gendre de personnages considérables de la province, est sommé de sacrifier et n'a pas le droit de démissionner de sa charge. Le gouverneur Diogène lui fait subir nombre de tortures. Eugène ne cède pas. Ce sont, au contraire, ses chefs qui finissent par céder et l'autorisent à quitter le service en gardant la foi des chrétiens. Eugène dut sans doute cette demi-clémence à sa famille [3]. Par contre, le *De martyribus Palaestinae* d'Eusèbe est le récit des violences auxquelles était entraîné l'arbitraire des gouverneurs contre ceux que rien ne protégeait : Césarée vit des scènes horribles de bûchers, de noyades, et d'héroï-

1. Euseb. *H. E.* VIII, 14, 9.
2. *Ibid.* 8 et 9.
3. P. B., « L'épitaphe d'Eugène, évêque de Laodicée », *Bull. d'anc litt. et d'archéol. chrét.* 1911, p. 25-34.

ques martyres; et moins héroïques ne furent pas les confesseurs qui, condamnés aux mines de Phêno, y subirent toutes les misères avec une persévérance qui dura des années sans se démentir.

*
* *

En 311, la situation générale est la suivante : l'Italie, la Sicile, l'Afrique, l'Espagne[1], la Gaule, ont la paix, grâce soit à Constantin, soit à Maxence; au contraire, la persécution continue de sévir en Libye, en Égypte, en Orient, c'est-à-dire dans les États de Maximin Daia, et en Asie, en Thrace, en Illyricum, c'est-à-dire dans les États de Galère[2]. Maximin Daia et Galère sont demeurés fidèles à la politique de l'édit de février 303, Galère sans y rien changer, Maximin en dégageant, pour l'atteindre plus efficacement, le but visé par le législateur, qui a été de supprimer le christianisme et de restaurer la religion officielle. La persécution perd le caractère qu'elle a eu jadis, par exemple au temps de Dèce et de Valérien, où elle était dans la pensée des princes une mesure d'ordre public; elle revêt celui de guerre de religion, le prince, tuteur des dieux, restaure leurs cultes et les protège contre la concurrence chrétienne. L'Égypte et l'Orient soutiennent cette politique avec une passion où il entre une ferveur de « réveil » païen : l'Égypte et l'Orient donneront ainsi à l'édit de 303 sa pleine signification et s'y tiendront avec une vio-

1. L'Espagne a appartenu à Maximien Hercule jusqu'à son abdication en 305, et donc a subi la persécution jusque-là. Puis, aux mains de Maxence, elle bénéficie de la même tranquillité que l'Italie et l'Afrique. Au début de 309, elle passe aux mains de Constantin. MAURICE, *Numism. constant.* t. II, p. 197-208.
2. EUSEB. *Mart. Pal.* 13, 11-12 (p. 949).

lence tenace, tandis que, avec Constance Chlore, avec Constantin, avec Maxence, l'Occident et l'Afrique y ont renoncé, et que Galère lui-même ne mourra pas sans avoir désavoué la politique dont il est l'auteur.

Ce revirement tardif de Galère fut peut-être amené par un officier à qui il était lié d'une amitié de longue date et en qui il avait une confiance entière, Licinius[1]. Il avait voulu le faire César et lui donner la Gaule à la mort de Constance Chlore, l'Italie à la mort de Sévère : il n'y avait pas réussi. Licinius était resté aux ordres de Galère, qui en 308 (11 nov.) lui avait donné le titre d'Auguste, l'avait fait son égal ou tout au moins l'égal de Maximin Daia, car il gardait sans doute l'illusion d'être au-dessus de la tétrarchie théoriquement le maître du monde romain. Mais sa fin était proche, et elle fut si horrible qu'à elle seule elle aurait pu suggérer à Lactance le titre de son *De mortibus persecutorum* : Galère mourut, le 5 mai 311, après dix-huit mois environ d'une maladie dont les péripéties furent connues de tous[2]. C'est quelques jours avant l'horrible mort de Galère, que, le 30 avril 311, fut publié à Nicomédie l'édit qui dans l'Empire romain mettait fin officiellement à la persécution inaugurée en 303.

Le texte de l'édit de Galère a été conservé par Lactance[3]. On ose à peine l'attribuer au moribond, et

1. Lactant. *Mort. persec.* 20, 3 (p. 196) : « Habebat ipse Licinium veteris contubernii amicum et a prima militia familiarem, cuius consiliis ad omnia regenda utebatur ». Eutrop. x, 4, 1 (p. 71) : « [Licinius] Dacia oriundus, notus ei antiqua consuetudine ».

2. Lactant. 33, 1 (p. 210) : « Iam decimus et octavus annus agebatur, cum percussit eum Deus insanabili plaga... » La dix-huitième année de Galère correspond à 310.

3. Lactant. *Mort. persec.* 34. Traduit en grec par Euseb. *H. E.* viii, 17, 3-10.

sans doute l'édit est-il un acte posé par Licinius de concert avec Constantin en vue de préparer la restauration générale de la tolérance. Le législateur commence par une justification de l'édit de 303, porté en conformité des vieilles lois et de l'ordre public romain : on a voulu ramener les chrétiens à la religion traditionnelle, la religion qui fut celle de leurs pères et qui fait corps avec les institutions anciennes de l'État. L'aberration (*stultitia*) des chrétiens consistait en ceci qu'ils abandonnaient les « *veterum instituta* » établis par leurs pères et qu'ils prétendaient se donner eux-mêmes des lois en ne consultant que leur libre choix et leur bon plaisir [1]. On avait donc édicté qu'ils reviendraient aux « *veterum instituta* », c'est-à-dire aux cultes officiels. En grand nombre ils sont revenus, en effet, mais en grand nombre aussi ils ont été déconcertés [2]. Galère, ou le législateur qui parle pour lui, se tait sur le nombre des victimes qu'a faites l'édit de 303 ; il voudrait laisser croire que l'édit n'a opéré que par intimidation ; il marque peut-être ainsi le désaveu de la persécution. Puis, surgit l'idée neuve par laquelle le législateur va essayer de justifier sa propre conversion. Il ajoute, en effet : Il est résulté que, les chrétiens pour la plupart restant fidèles à leur sentiment, nous les avons vus ne pas s'associer au culte des dieux, et ne plus pratiquer le propre culte de leur

1. « ... sed pro arbitrio suo atque ut isdem erat libitum, ita sibimet leges facerent quas observarent, et per diversa varios populos congregarent, » dit Galère. On rapprochera les termes de l'édit de Dioclétien contre les Manichéens : « ... et quaedam genera... superstitionis inducere suadent, ut sui erroris arbitrio pertrahere et alios multos videantur ».

2. Déconcertés : « ... multi etiam deturbati sunt ». Eusèbe a traduit : πλεῖστοι δὲ ταραχθέντες (et c'est bien cela, mais il ajoute :) παντοίους θανάτους ὑπέφερον (qui est une glose de son cru). Rufin retraduisant Eusèbe en latin aggravera le contre-sens.

Dieu. En d'autres termes, le législateur suppose que l'effet de l'édit de 303 a été de créer une catégorie de citoyens sans culte. Le fait invoqué là est vrai ou faux, il n'importe ; l'intérêt pour l'historien est qu'il soit allégué par le législateur comme un fait intolérable, parce que se manifeste ainsi chez le législateur la pensée, d'abord, que des citoyens sans culte sont une anomalie, et, secondement, que le Dieu des chrétiens est à tout prendre un dieu valable.

Il ne reste plus à l'édit qu'à conclure. Considérant notre clémence, considérant notre habitude d'être indulgents envers tous les hommes, voulant que cette indulgence s'applique à ceux-ci, nous accordons aux chrétiens le droit d'être derechef et de tenir des assemblées de leur culte[1], à condition qu'ils ne troublent pas l'ordre public : « ... *denuo sint christiani, et conventicula sua componant, ita ut ne quid contra disciplinam agant* ». Nous retrouvons dans cette formule celle de la liberté du christianisme telle qu'elle a été octroyée par Alexandre Sévère et Gallien. Car Galère ne dit pas : *In posterum sint christiani.* Il dit : « *Denuo sint christiani* ». La formule implique la liberté comme ci-devant[2].

L'édit de Galère s'achève sur une clause très nouvelle : il demande aux chrétiens de prier leur Dieu pour le salut des princes et de l'État, en même temps

1. Tenir des assemblées : « ... conventicula sua componant ». Le mot *conventiculum* revient à ἐκκλησία, *componere* peut signifier réunir, et aussi avoir en commun, et enfin rebâtir. Eusèbe a traduit : καὶ τοὺς οἴκους ἐν οἷς συνήγοντο συνθῶσιν. Et Rufin traduisant Eusèbe a mis : « ... conventicula in quibus orare consuerunt extruant et reaedificent ». Eusèbe et Rufin ont glosé.

2. Elle implique aussi l'amnistie. Aussi bien les prisons relachèrent-elles immédiatement les chrétiens qu'elles détenaient. « Tunc apertis carceribus, Donate carissime, cum ceteris confessoribus custodia liberatus es, cum tibi carcer sex annis pro domicilio fuerit ». LACTANT. *Mort. persec.* 35, 2 (p. 214).

que pour leur propre salut : « ... *debebunt deum suum orare pro salute nostra et rei publicae ac sua, ut undique versum res publica praestetur incolumis et securi vivere in sedibus suis possint* ». Cette clause n'a pas le sens qu'on lui a souvent prêté! Si l'on veut bien examiner l'édit de sang-froid, on y verra que le législateur y parle un langage très impersonnel, et que d'ailleurs l'édit porte le nom de Constantin et de Licinius à la suite du nom de Galère[1]. Il n'y est fait aucune allusion à la maladie de Galère, puisque le salut dont il est parlé est celui des trois Augustes en même temps que de l'État[2]. Le législateur par cette clause a voulu dire que la prière que les chrétiens adresseraient à leur Dieu pour les princes et pour l'État est une prière qu'on attend d'eux (*debebunt*), et qui tiendra lieu des actes du culte païen en l'honneur des princes qu'on leur a vainement jusqu'ici demandés[3]. Le culte des chrétiens est licite, leur Dieu reconnu : qu'ils prient ce Dieu pour les princes et pour l'État, on les tiendra quittes de tout autre hommage.

L'édit du 30 avril 311, qui porte, avons-nous dit, le nom de Galère, de Constantin et de Licinius, est une préparation trop prochaine à l'édit que vont publier bientôt ensemble Constantin et Licinius, pour qu'il ne soit pas déjà leur œuvre commune, avec cepen-

1. Ceci dans Euseb. VIII, 17, 3-4 (éd. Schwartz, p. 792). Chacun des trois empereurs a dans la liste de ses titres celui de souverain pontife.

2. Prier pour le salut, même pour le salut éternel, des princes, est une expression usuelle. Voyez dans l'inscription (citée plus loin) d'Arikanda : ὑπὲρ τῆς ὑμῶν τῶν δεσποτῶν αἰωνίου σωτηρίας.

3. Euseb. *Mart. Pal.* I, 1 (p. 907), le martyr Procope sommé de faire une libation aux quatre empereurs (τοῖς βασιλεῦσι τέσσαρσιν σπένδειν ἐκελεύετο). *Passio s. Philippi Heracl.* 11 (p. 547), le diacre Hermes sommé par le *praeses* : « Sacrifica vel dominis et imperatoribus nostris, et dic : Valete, principes magni ».

dant pour les chrétiens des invectives brutales[1] qui attestent combien le législateur est loin encore d'être chrétien. Le nom de Maxence n'y figure pas, parce que Maxence était tenu à Nicomédie pour un usurpateur. Le nom de Maximin Daia n'y figure pas davantage, parce que, peut-on supposer, Maximin Daia répugnait à s'associer aussi nettement à la politique de tolérance inaugurée par Constantin et acceptée maintenant par Licinius.

Cependant, de même que Constance Chlore en 303 n'avait pas pu repousser carrément l'édit de persécution, Maximin Daia en 311 dut suivre malgré lui ses collègues et accorder, sinon la tolérance, du moins une trêve[2]. Il gagna du temps, il ne céda que sur la fin de 312, mais il céda. Il fit écrire par le préfet du prétoire, Sabinus, aux gouverneurs de provinces, qui enjoindraient aux magistrats municipaux d'éteindre toute action contre les chrétiens. Le texte de la lettre de Sabinus (elle était en latin comme toutes les pièces de la chancellerie impériale) s'est conservé en grec dans certains manuscrits de l'*Histoire* d'Eusèbe.

On y peut lire que « la divinité de nos seigneurs les très divins empereurs » avait décidé naguère encore de ramener les esprits des hommes « à la sainte et droite voie de la vie », afin que ceux qui s'étaient attachés à des usages étrangers aux Romains rendissent désormais aux dieux immortels le culte qui leur est dû. Ceci est un rappel des motifs de 303, et aussi bien un rappel des premières lignes

1. « ... ut christiani ad bonas mentes redirent,... christianos tanta stultitia occupasset... »

2. Lactance (*Mort. persec.* 37) suggère que cette trêve fut obtenue de Maximin à la suite d'une intervention de Constantin : « Haec ille moliens, Constantini litteris deterretur. Dissimulavit ergo ».

de l'édit de Galère. Mais, tandis que le législateur de Galère allègue le fait que la persécution a détourné nombre de gens de tout culte au lieu de les amener aux cultes officiels, le préfet du prétoire de Maximin Daia avoue que la résistance des chrétiens a été intraitable, que ni la persuasion, ni l'intimidation n'en ont eu raison, et que le nombre a été grand des hommes qui ont été par là « mis en danger ». L'aveu pénible à faire est fait sans fierté. Donc, « la divinité de nos seigneurs les très puissants empereurs », estimant étranger à son « très divin dessein » que des hommes soient « mis en danger pour une telle cause », a ordonné de faire savoir aux magistrats que « si quelque chrétien était trouvé professant le culte de sa race », il n'encourrait plus aucune « poursuite », et ne serait plus ni molesté, ni condamné, car une longue expérience prouve qu'aucun moyen ne réussit à détacher ces gens-là de leur culte[1].

La circulaire du préfet du prétoire eut pour conséquence de libérer aussitôt les chrétiens qui étaient en prison ou relégués dans les mines. Le culte chrétien recouvra le libre exercice, dans les États de Maximin Daia. Eusèbe a décrit en quelques mots rapides et pathétiques le retour des confesseurs de la foi revenant des mines où ils avaient si courageusement souffert, et rentrant dans leurs villes au milieu des acclamations et des chants de psaumes de la foule. « Ceux-là même, ajoute-t-il, qui naguère encore

1. EUSEB. *H. E.* IX, 9, 2-6 (éd. SCHWARTZ, p. 802-804). ATHANAS. *Hist. Arian.* 64, rapporte qu'il tient de ses grands-parents que, du temps de la persécution de Maximin (Maximen, dit le texte grec), on vit des païens « cacher nos frères chrétiens recherchés (par les magistrats) et subir l'amende de la prison plutôt que de trahir les (chrétiens) en fuite ».

vociféraient contre nous, voyant ce miracle inespéré [de la liberté rendue], se réjouissaient avec nous [1]. » La vertu qui opérait ici était la même qui avait imposé à la société païenne malgré elle au cours des premiers siècles le respect du christianisme. Les chrétiens étonnaient le monde antique par leur constance, et on découvrait que tout le secret de leur constance était dans leur foi : l'admiration qu'on ne pouvait refuser aux martyrs et aux confesseurs, on était amené à l'accorder à la doctrine qui les inspirait.

1. Euseb., *ibid.* 10-11. Il convient de ne pas oublier qu'Eusèbe montra dans la persécution un médiocre courage : les confesseurs l'accusaient d'avoir sacrifié aux idoles pour sauver sa vie. Athanas. *Apolog. c. Arian.* 8.

Excursus B

Summus deus.

La conversion de Constantin au Dieu des chrétiens en 312 pose la question de savoir si, antérieurement et concurremment, il ne s'était pas formé dans la religion romaine une tendance au monothéisme, non pas que pareille tendance, si elle a existé, explique la conversion de Constantin, mais simplement parce qu'il serait intéressant de noter des symptômes monothéistes païens convergents à cette conversion[1].

*
* *

Je laisse de côté la question élucidée par d'autres du θεὸς ὕψιστος et des ὑψιστιανοί[2], pour me tenir au terrain exclusivement romain.

Voici une première observation. Lactance parle des dévots du polythéisme, *deorum cultores*, qu'il voit invoquer un Dieu supérieur ou unique : « *Nam et cum iurant, et cum optant, et cum gratias agunt, non Iovem aut deos multos, sed deum nominant, adeo veritas ipsa cogente natura etiam ab invitis pectoribus erumpit*[3]. » Si la guerre éclate, si une épidémie sévit, si la sécheresse crée la famine, si la tempête fait rage, si la grêle menace, on se tourne vers Dieu au singulier, « *ad deum confugitur, a*

1. Cet *excursus* est une communication faite par nous au congrès international des études historiques, à Londres, 3 avril 1913.

2. Voy. G. Krueger, art. « Hypsistarier » de la *Realencyklopädie* de Hauck, et F. Cumont, *Hypsistos* (Bruxelles 1897).

3. Lactant. *Divin. ins.* ii, 1, 7 (éd. Brandt, p. 96).

deo petitur auxilium, deus ut subveniat oratur ». Il est vrai que, passé le péril, on court vivement aux temples des dieux, avec des libations, des victimes, des couronnes, « *tum alacres ad deorum templa concurrunt, his libant, his sacrificant, hos coronant*[1] ». Cette contradiction est celle du sentiment spontané et des gestes appris. L'argument qu'on en peut tirer en faveur de la légitimité du sentiment religieux inné, est un argument qu'avant Lactance l'apologétique a déjà fait valoir : on le retrouve chez Arnobe, chez Minucius Félix, chez saint Cyprien[2], et chez eux tous il s'inspire du *De testimonio animae* de Tertullien[3]. Il révèle des formules de langage dont nous avons hérité, dont quelques-unes sont encore en usage, comme *o deus*, — *deus videt*, — *deus reddet*, — *si deus dederit*, — *deus magnus est*, — *deus verus est*, — *deo commendo*, — *quod vult deus*, — *deus inter nos iudicabit*. Mais il ne répond point à notre enquête, parce que ces invocations sur les lèvres d'un païen ne sont monothéistes qu'inconsciemment.

Au contraire, le syncrétisme du temps des Sévères est l'effort très conscient d'une élite cherchant à faire du polythéisme un symbolisme, chaque divinité apparente, dieu ou déesse, devenant la vertu d'une divinité diffuse dans l'univers, la multiplicité des noms voilant l'unité du *numen* anonyme. Ainsi, tandis que la mythologie grecque et la religion romaine se sont plu dans la multiplication des dieux individuels, le syncrétisme va à la monarchie divine. On a signalé dans ce mouvement du syncrétisme une influence des cultes orientaux, dont la propagation dans le monde romain est l'aînée et la contemporaine de la propagation du christianisme. Des cultes, en effet, comme ceux d'Isis, de Sérapis, des Baals de Syrie, de Cybèle, de Mithra, ont dû leur faculté de propagation

1. *Ibid.* 7-11 (p. 96-97).
2. ARNOB. *Adv. nat.* II, 3 (éd. REIFFERSCHEID, p. 49). MIN. FEL. *Octav.* 18 (éd. HALM, p. 55). CYPRIAN. *Quod idola dii non sint*, 9 (éd. HARTEL, p. 27).
3. TERTULL. *De testim. anim.* 2 (éd. WISSOWA, p. 136-137).

au caractère cosmopolite et cosmique de la divinité qu'ils préconisaient. Dans un texte souvent cité d'Apulée, Isis est qualifiée « *summa numinum* », et « *deorum dearumque facies uniformis* » : elle est la déesse « *cuius numen unicum, multiformi specie, ritu vario, nomine multiiugo, totus veneratur orbis*[1] ». Le mithraïsme, tel que les Romains l'ont connu, est le résidu d'une cosmologie où le médiateur a éclipsé le dieu supérieur, et a été lui-même identifié au *Sol invictus* qu'il n'est pas : le mithraïsme a beau impliquer le dualisme et déifier le principe du mal, il est en définitive une religion hénothéiste. Les cultes syriens sont arrivés, sous l'influence de l'astrologie chaldéenne, à concevoir le Baal « Seigneur du ciel » et « maître de l'univers » : ils ont initié Rome au culte du Soleil qui est une forme d'hénothéisme. Mais le syncrétisme a ses théoriciens à lui : Philostrate est le plus marquant, qui préconise la fidélité à tous les dieux traditionnels, assuré que le culte qu'on leur rend se concilie avec l'adoration du dieu supérieur, créateur du monde et ordonnateur de l'univers, dont le Soleil est le symbole sensible.

Celse, un peu plus ancien que Philostrate, et moins romantique, s'attache avant tout à ce qu'il appelle « le grand dieu ». Celse a écrit cette phrase significative : « Si quelqu'un t'ordonne de louer le Soleil ou de louer Athéna de tout cœur par un beau péan, sois assuré que tu honores ainsi davantage le grand dieu » (τὸν μέγαν θεόν)[2]. Car, pour Celse, il existe un dieu très grand (ὁ μέγιστος θεός), et, entre ce dieu et les hommes, il existe des anges, des *démons* et des héros[3]. Le nom de ce dieu très grand importe peu ; il est indifférent de l'appeler Ζεὺς ὕψιστος, ou Ζήν, ou Adonai, ou Sabaoth, ou Amoun (comme les Égyptiens), ou Papai (comme les Scythes) ; l'essentiel est de le connaître[4]. Chez Celse apparait déjà

1. Apul. *Metamorph.* xi, 5 (éd. Helm, p. 269).
2. Origen. *Contra Cels.* viii, 66 (éd. Koetschau, p. 282).
3. *Ibid.* vii, 68 (p. 217).
4. *Ibid.* v, 41 et 42 (p. 45).

la recherche d'une analogie entre le gouvernement du monde et celui de tout État digne de ce nom, ainsi l'Empire romain ou l'Empire perse : les dieux sont au grand dieu ce que sont dans les provinces les gouverneurs ou les satrapes : l'hommage s'adresse au souverain en s'adressant à ses agents [1].

Ces axiomes de Celse [2], en tant qu'ils révèlent la religiosité romaine du temps des Antonins, expliquent que des Romains aient cherché, — non pas seulement à grouper les dieux pour en honorer à la fois le plus possible, ou même à invoquer d'un mot *di omnes, di cuncti, di iuvantes, di caelestes, di omnipotentes* [3], — mais à hiérarchiser les dieux autour d'un dieu souverain, comme le Jupiter Capitolin, protecteur de Rome. M. Cumont a étudié une série de dédicaces à Jupiter qualifié de dieu supérieur [4], parmi lesquelles je citerai les suivantes : *Iovi optimo maximo summo exsuperantissimo*, inscription de Rome, des environs de l'an 200 de notre ère [5] ; — *Iovi optimo maximo summo exsuperantissimo*, inscription de Luceria, du commencement du IIIe siècle [6] ; — *Iovi Dolicheno exsuperantissimo*, inscription d'Italie encore (Aeca), de la seconde moitié du IIe siècle [7] ; — *Iovi summo exsu-*

1. *Ibid.* VIII, 35 (p. 250). RÉVILLE, *La Religion à Rome sous les Sévères*, p. 115. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (1909), p. 411-412.

2. Il faut les compléter par ceux de Porphyre, qui, lui aussi, croit à un dieu des dieux, qu'il tient pour un dieu monarque, non parce qu'il est seul dieu, mais parce que les autres dieux lui sont subordonnés : Θεὸς μονάρχης οὐκ ἂν κυρίως ἐκλήθη, εἰ μὴ θεῶν ἦρχε. Voyez tout le texte dans Harnack, *Kritik des N. T. von einem griech. Philosophen* p. 84-86 : Τὸ μέντοι περὶ τῆς μοναρχίας τοῦ μόνου θεοῦ καὶ τῆς πολυαρχίας τῶν σεβομένων θεῶν κτλ.

3. J. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'empire romain*, t. II (1911), p. 243-244.

4. F. CUMONT, « Jupiter summus exsuperantissimus », dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, t. IX (1906), p. 323-336. Cf. B. MUELLER, Μεγας θεος (*Dissertationes philologicae halerses*, XXI, 3, Halle 1913), p. 308-314

5. *C. I. L.* VI, 416.

6. *C. I. L.* IX, 784.

7. *C. I. L.* IX, 948.

perantissimo divinarum humanarumque rerum rectori fatorumque arbitro, inscription de Dacie (Carlsbourg)[1]; — *Iovi optimo maximo summo excellentissimo,* inscription relevée près de Capoue, dédiée par un légat de Tarraconaise sous Septime Sévère et Caracalla[2]. M. Cumont infère de la série de dédicaces étudiées par lui que l'usage de l'épithète *exsuperantissimus* n'est pas antérieur au milieu du second siècle[3]. Et il croit cette épithète d'origine orientale, témoin l'application qui en est faite au Jupiter de Doliché en Commagène[4]. Quelle que soit l'origine de l'épithète, on inférera d'une formule pareille que des Romains ont voulu donner à Jupiter Capitolin une prééminence sur tous les êtres divins[5], et ainsi l'a compris M. Cumont.

Il y a plus, car la personnalité de Jupiter Capitolin va s'éclipser[6]. Sa prééminence est marquée souvent par

1. *C. I. L.* III, 1090.
2. *C. I. L.* X, 3305, cf. MUELLER. n. 117.
3. M. Cumont rappelle à ce propos les monnaies de Commode au type de Iupiter exsuperantissimus. Voyez-les dans COHEN, t. III² (1883), p. 261 : IOVI EXSVP. Les deux pièces datent respectivement de 186 et de 187.
4. M. Cumont a tendance à retrouver l'Orient partout. En fait, Jupiter était un dieu qui appelait les prédicats les plus sublimes, sans que nécessairement l'Orient en fût la cause. Voyez AUGUSTIN. *De civ. Dei*, VII, 9 (éd. HOFFMANN. p. 316) : « Magis enim Iovi universum solent tribuere. Unde est : Iovis omnia plena [VIRG. *Ecl.* III, 60]. Ergo et Iovem, ut deus sit et maxime rex deorum, non alium possunt existimare quam mundum, ut dis ceteris secundum istos suis partibus regnet. In hanc sententiam etiam quosdam versus Valerii Sorani exponit idem Varro, in eo libro quem seorsum ab istis de cultu deorum scripsit, qui versus hi sunt :

 Iuppiter omnipotens regum rerumque deumque
 progenitor genetrixque deum, deus unus et omnes. »

Comparez les épithètes multiples décernées à Jupiter, dans l'*Onomasticon* de FORCELLINI-DE VIT, s. v. *Iuppiter*. A supposer *exsuperantissimus* d'inspiration orientale, *summus* appartient à la langue stoïcienne. — Noter que *summus* a été adopté par la langue chrétienne, et que *exsuperantissimus* ne l'a pas été.
5. MUELLER, n. 103 (inscription de Cilicie, non datée) : θεῷ θεῶν Διὶ μεγίστωι.
6. M. Cumont, *art. cit.*, p. 329-330, signale chez Apulée l'expression « summus exsuperantissimusque divum » appliquée, non plus nommément à Jupiter, mais à la divinité sans nom qui réside au plus

l'épithète d'*aeternus*, épithète qui lui est commune avec le Soleil. Or, au temps d'Alexandre Sévère, on relève des dédicaces, non plus *Soli aeterno*, mais *deo Aeterno*[1]. Nous surprenons là une religiosité qui s'attache à une divinité innommée, et, semble-t-il bien, unique : *deus Aeternus, deus sanctus Aeternus, deus magnus Aeternus*[2]... On a, de l'an 338, une dédicace africaine, *Aeterno numini praestanti propitio sacrum*[3], qui représenterait assez bien le terme dernier de cette dévotion païenne à l'Éternel.

Ce *deus Aeternus* est un culte dont il n'y a pas trace dans l'épigraphie grecque[4] : on le rencontre à Rome, en Italie, en Afrique, en Espagne, en Gaule, dans les provinces du Danube[5]. La plus ancienne dédicace au *deus Aeternus* est de la femme d'un affranchi d'Auguste, procurateur en Numidie[6] : raison suffisante pour ne pas faire du *deus Aeternus* une expression du syncrétisme du temps des Sévères. Les dévots du *deus Aeternus* sont « fonction-

haut du ciel et dont dépendent toutes les *potestates* de l'univers. Apul. *De mundo*, 25 et 27. Ailleurs, Apulée parle de la *providentia* du « summi exsuperantissimique deorum omnium », qu'il qualifie « unus et solus summus ille ultramundanus et incorporeus quem patrem et architectum huius divini orbis superius ostendimus ». *De Platon.* I, 11 et 12.

1. *C. I. L.* II, 259 (Lusitania) : *Soli aeterno pro aeternitate imperi et salute imp. Caesaris Septimi Severi Augusti pii et caesaris M. Aurelii Antonini Augusti pii...* Cette dédicace est à dater de 202 ou peu après. — Rapprochez *C. I. L.* III, 604 (Dyrrachium) : *Soli aeterno L. M. Laelius Aquila sacerd...* — Au contraire, dans l'inscription suivante qui date du règne d'Alexandre Sévère, le Soleil n'est plus mentionné, *C. I. L.* III, 10301 (Pannonia inf.) : *Deo aeterno pro salute domini nostri Severi Alexandri pii felicis Augusti et [Iuliae Mame]ae Augustae matris Augusti votum reddit libens Cosmus praepositus stationis...*

2. *C. I. L.* VIII, 8923, 9704, 14551, etc. Toutain, p. 247.

3. *C. I. L.* VIII, 796. Rapprochez Mueller, p. 383, dans un papyrus magique africain du III[e] siècle : ὁρκίζω σε τὸν μέγαν θεὸν τὸν αἰώνιον καὶ ἐπαιώνιον καὶ παντοκράτορα.

4. Voyez pourtant Mueller, n. 171 (inscription de Lydie, II[e]-III[e] siècle) : εἷς θεὸς ἐν οὐρανοῖς μέγας Μὴν οὐράνιος μεγάλη δύναμις τοῦ ἀθανάτου θεοῦ. (Men est un dieu lunaire de Phrygie.)

5. Cumont, art. « Aeternus » de la *Realencycl.* de Pauly-Wissowa.

6. *C. I. L.* VIII, 14551. Toutain, p. 255.

naires, officiers, soldats, affranchis, employés subalternes de l'administration procuratorienne, vétérans fixés après leur retraite autour de leur dernière garnison, colons amenés ou venus spontanément des autres parties de l'Empire ». M. Toutain, à qui nous empruntons cette statistique, observe que « les hauts fonctionnaires, les officiers supérieurs et leur entourage immédiat », y tiennent une grande place, et que ce culte paraît procéder du centre de l'Empire.

Il semble bien difficile de voir dans le *deus Aeternus* une divinité sidérale d'origine syrienne, comme le veut M. Cumont : car par la date de ses premières manifestations et par le caractère que nous lui voyons chez ses clients africains et occidentaux, le culte du *deus Aeternus* a plutôt les apparences d'un culte abstrait né dans la religion romaine [1]. Aussi bien, l'influence des cultes orientaux et leur propagation dans le monde romain ont été beaucoup plus limitées qu'on ne croyait naguère encore [2] : Lactance ne prononce pas une seule fois le nom de Mithra.

1. Se rappeler la valeur religieuse de l'attribut *Aeternitas* dans la religion romaine, Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (1902), p. 278.

2. Ceci est vrai surtout du mithraïsme, dont M. Cumont a exagéré la fortune jusqu'à écrire : « Le mazdéisme mithriaque faillit... devenir au IIIe siècle une sorte de religion d'État de l'Empire romain ». *Relig. orientales*, p. 237. Un seul fait pourrait être invoqué à l'appui. les « *religiosissimi Augusti et Caesares* », en 307, à Carnuntum sur le Danube, dédiant un autel à Mithra « *fautori imperii sui* ». *C. I. L.* III, 4413. — M. Toutain nous semble avoir bien établi que « la religion de Mithra n'a été populaire ni dans les villes, ni dans les campagnes : elle a gardé dans toutes les provinces latines son caractère de culte étranger importé par les soldats, par les fonctionnaires, par les esclaves, par les colons d'origine orientale, elle n'a pas poussé de racines profondes dans le sol sur lequel elle était ainsi transplantée ». *Cultes païens*, t. II, p. 168. Joignez-y que le monde grec a été fermé au mithraïsme, et que le mithraïsme ne recrutait que des hommes. Les beaux temps du mithraïsme ont été de 150 à 250, puis de 284 à 313 (de l'avènement de Dioclétien à l'édit de Milan), enfin sous Julien l'Apostat. *Id.* p. 171. On ne voit nulle part, dans les rares écrivains chrétiens qui ont parlé de Mithra, que le christianisme se soit cru menacé par le mithraïsme, à la façon dont il l'a pu être par le marcionisme, par exemple : c'est très sensible chez Tertullien. Voyez dans le même sens que Toutain, Harnack, *Mission*, t. II, p. 270-274.

comme si le mithraïsme était à ses yeux une quantité négligeable. Le personnage romanesque d'Apollonius de Tyane et la philosophie qu'on lui prête ont au IIIe siècle une influence plus sensible sur la conception romaine de la religion, influence qui s'exerce dans le sens d'un théisme servi par un culte pur. On peut rapprocher du personnage d'Apollonius de Tyane celui d'Hermès Trismégiste, si souvent cité par Lactance, par Arnobe aussi, et déjà par saint Cyprien : Hermès a travaillé pour le même théisme, réalisé dans l'unité d'un dieu suprême et anonyme[1].

De ce que Plotin a enseigné pendant vingt-quatre ans à Rome, de ce que son enseignement, commencé sous le règne de Philippe l'Arabe, dure encore au temps de l'empereur Gallien et de l'impératrice Salonine, on n'est pas en droit de supposer aux leçons de Plotin une action sur la politique et sur les mœurs[2]. M. Harnack s'est demandé si le néoplatonisme, qui aurait eu tant de raisons de continuer l'œuvre du syncrétisme et de devenir la philosophie de la religion romaine, n'a pas eu contre lui son ésotérisme, son impuissance d'aller au peuple[3]. Il fut une doctrine professorale, qu'aucun empereur n'adopta, sinon Julien, qui était un étudiant couronné : ni Claude II, ni Aurélien, ni Dioclétien, Maximien Hercule ou Galère, ne furent des néoplatoniciens, et Constance Chlore pas davantage. Lactance ne fait pas plus d'avance au néoplatonisme qu'au mithraïsme.

1. LACTANT. *Inst. divin.* I, 6, 4 (p. 19) : « Hic [Trismegistus] scripsit libros et quidem multos ad cognitionem divinarum rerum pertinentes, in quibus maiestatem summi ac singularis dei asserit illamque nominibus appellat quibus nos *dominum* et *patrem*. Ac ne quis nomen eius requirer et, ἀνώνυμον esse dixit, eo quod nominis proprietate non egeat, ob ipsam scilicet unitatem ». Cf. ARNOB. II, 13 (p. 57) : « Vos, vos appello qui Mercurium, qui Platonem Pythagoramque sectamini... » Ce *Mercurius* est le Trismégiste. Il est cité déjà par saint Cyprien, *Quod idola dii non sint*, 6 (HARTEL. p. 24) : « Hermes quoque Trismegistus unum deum loquitur eumque incomprehensibilem atque inaestimabilem confitetur. »

2. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, p. 69, contre C. Schmidt qui suppose que Plotin fut à certains moments auprès de Gallien et de Salonine le conseiller de la tolérance.

3. HARNACK, *Mission*, t. II, p. 275.

Au contraire, on est très frappé, quand on lit Arnobe ou Lactance, de les voir utiliser pour leur apologétique quelques données de philosophie qu'ils semblent avoir en commun avec les lecteurs païens pour qui ils écrivent. Arnobe ne s'arrête pas à démontrer que le divin (*divinum genus*) est réel, et qu'il existe un dieu suprême (*deus princeps*) : il suppose que la certitude est innée à tout homme raisonnable de l'existence d'un roi seigneur et modérateur de l'univers[1], en dépit de certains philosophes de profession qui la contestent. Les chrétiens, formés à l'école du Christ, vénèrent ce dieu suprême roi et prince : « *Nihil sumus aliud christiani nisi magistro Christo summi regis ac principis veneratores* ». Ils adressent leurs prières quotidiennes à ce suprême empereur, « *summum imperatorem* », à ce souverain dieu, « *summum deum* », souveraineté des souverainetés, « *summitatem omnium summorum* », source des choses, semeur des siècles, car les siècles et le temps n'ont pas d'existence par soi, mais procèdent de sa perpétuité et de sa durée infinie[2]. Il n'y a pas, dit-il, de religion plus comme-il-faut (*officiosior*) et plus vraie et plus juste, que celle qui reconnait un dieu prince et qui invoque ce dieu prince, source éternelle des choses et cause première nécessaire de tout ce qui est, à moins que vous ne doutiez de l'existence de cet *imperator*, et que vous soyez plus assurés de l'existence d'Apollon, de Diane, de Mercure, de Mars ! Quant aux dieux moindres, le souverain dieu a interdit aux hommes de les invoquer[3].

1. ARNOB. I, 32 et 33 (p. 21-22).

2. *Id.* 25-27 (p. 16-18). Cf. 34 (p. 22) : « Ipse est enim fons rerum, sator saeculorum ac temporum. Non enim ipsa per se sunt, sed ex eius perpetuitate perpetua et infinita semper continuatione procedunt ». 31 (p. 20) : « O maxime, o summe rerum invisibilium procreator... Prima enim tu causa es, locus rerum ac spatium, fundamentum cunctorum quaecumque sunt, infinitus, ingenitus, immortalis, perpetuus, solus ». etc.

3. *Id.* II, 2-3 (p. 49) : « ... deum principem nosse, scire deo principi supplicare... Nisi forte dubitatis an sit iste de quo loquimur imperator... Sed minoribus supplicare diis homines vetuit ». Le Christ d'Arnobe est un dieu, mais un dieu qu'il distingue du *deus princeps*, II, 60 (p. 96) : « Christus licet vobis invitis deus, deus inquam Christus

S'ils existent, si quelque honneur leur est dû, il est acquitté dans l'honneur qu'on rend au dieu seigneur et souverain roi, « *rerum caput ac dominum summumque ipsum regem* ». Ces considérations sur les *di minores* sonnent étrangement dans le langage d'un apologiste chrétien : elles seraient à leur place, au contraire, chez un païen qui s'ingénierait à convertir le polythéisme en théisme. Voici quelques lignes d'Arnobe, qui sont chrétiennes évidemment, mais chrétiennes du christianisme d'un néophyte autodidacte qui n'a de raison de croire que celles qu'il a trouvées dans sa culture séculière. Pourquoi vous détournez-vous des cultes reçus et pourquoi refusez-vous d'unir vos rites aux nôtres, lui demandent les païens[1]? Et Arnobe répond :

Ad cultum divinitatis obeundum satis est nobis deus primus, deus inquam primus, pater rerum ac dominus, constitutor moderatorque cunctorum : in hoc omne quod colendum est colimus, quod adorare convenit adoramus, quod obsequium venerationis exposcit venerationibus promeremur. Cum enim divinitatis ipsius teneamus caput, a quo ipsa divinitas divinorum omnium quaecumque sunt ducitur, supervacuum putamus personaliter ire per singulos, cum et ipsi qui sint et quae habeant nomina nesciamus [2]...

Ces lignes du rhéteur africain, qui datent du temps de Dioclétien[3], expriment un lieu commun qu'Arnobe n'a sans doute pas créé, un lieu commun de religion naturelle qui accorde au polythéisme une légitimité, mais qui superpose à la multiplicité des dieux un dieu premier (*deus primus*), qui est aux dieux mineurs ce que la cause première est aux causes secondes[4]. Arnobe réclame le

(hoc enim saepe dicendum est, ut infidelium dissiliat et dirumpatur auditus), dei principis iussione loquens sub hominis forma... »

1. Bidez, p. 71, cite ce texte des *Ennéades* (II, 9, 18) de Plotin : les gnostiques « ne dédaignent pas d'appeler frères les derniers des hommes, et ils refusent ce nom au Soleil, aux autres dieux du ciel, à l'âme même du monde, insensés qu'ils sont! »

2. Arnob. III, 2 (p. 112).

3. Monceaux, t. III, p. 245, date les deux premiers livres de l'*Adversus Nationes* de 296-297, le quatrième de 303 ou d'une des années suivantes.

4. Même distinction de *di minores* et d'une divinité supérieure,

droit d'honorer la divinité à sa source (*caput divinitatis*), puisque de cette divinité en soi est dérivée la divinité de tout ce qui est divin[1]. L'argument d'Arnobe n'est pas d'un chrétien, et il ferait peu d'honneur à sa logique, si on n'avait la ressource d'y voir un argument *ad hominem* exploitant les prémisses de l'adversaire. Arnobe, en effet, ne peut décliner l'obligation de participer au culte des dieux multiples du paganisme romain, que si les défenseurs de ce paganisme lui ont imprudemment concédé l'existence d'un *deus primus*, d'un *summus deus*.

Il ne faut pas chercher ici une influence orientale, comme on est en droit de le faire pour ce qu'on a appelé la théologie solaire : la conception du *summus deus* vient du stoïcisme, le souverain dieu se disant comme on dit le souverain bien, *summum bonum*. Lactance rappellera que Sénèque, qui fut à Rome le plus considérable des stoïciens, a exalté le souverain dieu : « *Annaeus quoque Seneca, qui ex Romanis vel acerrimus stoicus fuit, quam saepe summum deum merita laude prosequitur!* » Lactance encore estime que Virgile n'a pas été loin d'admettre lui aussi le souverain dieu : « *Nostrorum primus Maro non longe afuit a veritate, cuius de summo deo, quem mentem ac spiritum nominavit, haec verba sunt*[2]... » Il faut admettre que vers l'an 300, après cette sorte de romantisme religieux qu'a été le syncrétisme du temps des Sévères, et à côté du néoplatonisme ésotérique de Plotin, il se forme dans la société proprement romaine un retour à la *theologia civilis* d'écrivains classiques comme Sénèque, théologie naturelle dont l'article fondamental est l'affirmation du souverain dieu : « *Nec sibi de summo deo vel Iudaei vel philosophi blandiantur : qui filium non agnovit, nec patrem potuit agnoscere : haec est sapientia et hoc myste-*

dans le *Panegyric.* IX, 2, qui est d'un rhéteur païen et est adressé à Constantin, en 313.

1. ARNOB. VI, 3 (p. 215). Cf. I, 28 (p. 19) : « ... patrem veneramur illorum, per quem si sunt esse et habere substantiam sui numinis maiestatisque coeperunt ».

2. LACTANT. *Div. inst.* I, 5, 11 (p. 15).

rium summi dei[1] », écrit Lactance, apparemment pour les gens de son temps.

En effet, ni Tertullien, ni saint Cyprien, ni Minucius Felix, ne font appel au *summus deus* comme à un axiome reçu : je n'ai pas retrouvé l'expression chez eux. Elle apparaît chez Arnobe, c'est-à-dire chez un écrivain des environs de l'an 300. Elle se retrouve dans le *De mortibus persecutorum* de Lactance, et avec plus d'instance dans ses *Divinae institutiones*. Firmicus Maternus, dans son *De errore profanarum religionum*, entre 346 et 350, désigne Dieu le plus habituellement par l'expression *deus summus*, qui dans son réquisitoire contre le polythéisme fait l'office d'une sorte de cri de guerre. Il s'adresse aux deux empereurs Constance II et Constant :

> Misericordiae suae vobis, sacratissimi imperatores, deus summus praemia pollicetur[2] ... Haec vobis deus summus, sacratissimi imperatores, pro fide vestra reddidit praemia[3]... Sed et vobis, sacratissimi imperatores, hoc dei summi lege praecipitur[4]... Ad hoc vobis deus summus commisit imperium[5]...

On pourrait citer vingt autres passages de Firmicus où reviennent les deux mots *deus summus* : j'ai cité ceux où il semble vouloir établir un rapprochement entre le Dieu souverain et la majesté des deux empereurs à qui il s'adresse. La souveraineté de Dieu est un attribut qui transporte le principat politique dans la sphère divine. Le *summus deus* n'est pas pour rien agréé d'un temps où le principat, avec Dioclétien et Constantin, aboutit à la monarchie absolue, et où l'action personnelle de l'empereur devient ce que Mommsen a appelé « le véritable ressort moteur de l'énorme mécanisme de l'Empire ». Cette analogie de l'Empire et du monde, qui n'a échappé ni à Arnobe, ni à Lactance, confirme le caractère très romain du *summus deus*.

1. *Epitome*, 44, 2 (p. 722).
2. Firm. Matern. *De error. prof. relig.* 29, 3 (Halm, p. 130).
3. *Id.* 4.
4. *Id.* 1 (p. 129).
5. *Id.* 16, 4 (p. 100).

Très romain et, j'insiste, pas chrétien d'origine. Il appartient à une évolution du paganisme lettré et officiel, évolution qui a sans aucun doute été précipitée par l'influence grandissante du christianisme, mais évolution qui s'est produite dans une élite préoccupée d'assurer une retraite à la religion romaine. Le grammairien païen Maxime de Madaure, contemporain de saint Augustin, dans une lettre[1] sarcastique et hautaine qu'il écrit à Augustin (en 390), fait bon marché des dieux multiples, que d'ailleurs il adore au grand jour, mais qu'il considère comme des vocables et des vertus de la divinité unique :

Et quidem unum esse deum summum sine initio, sine prole naturae ceu patrem magnum atque magnificum, quis tam demens, tam mente captus neget esse certissimum? Huius nos virtutes per mundanum opus diffusas[2], multis vocabulis invocamus, quoniam nomen eius cuncti proprium videlicet ignoramus. Nam deus omnibus religionibus commune nomen est. Ita fit ut dum eius quasi quaedam membra carptim variis supplicationibus prosequimur, totum colere profecto videamur...

Sed illud quaeso, vir sapientissime, uti... ipsa re adprobes, qui sit iste deus, quem vobis christiani quasi proprium vindicatis... et in locis abditis vos videre componitis...

Dii te servent, per quos et eorum atque cunctorum mortalium communem patrem universi mortales quos terra sustinet mille modis concordi discordia veneramur et colimus[3].

Un païen éclairé ignore le nom propre de Dieu. Les noms que la religion populaire articule sont attachés à

1. On rapprochera de cette lettre de Maxime de Madaure, la lettre d'un autre païen, Nectarius, celle-ci d'une noble élégance : elle date de 409. Le païen dit à l'évêque : « Ergo cum nos ad exsuperantissimi dei cultum religionemque compelleres, libenter audivi... » Il croit avec lui à ce Dieu transcendant, mais il reste fidèle au culte des idoles et aux cérémonies des temples. Il termine sa lettre par cette formule : « Deus summus te custodiat, et legis suae te conservet praesidium atque ornamentum nostrum. » *Inter* AUGUSTIN. *Epistul.* CIII (*P. L.* XXXIII, 386-387).

2. Cf. AUGUSTIN. *De civ. Dei*, IV, 11 (éd. HOFFMANN, p. 179) : « ... hi omnes di deaeque sit unus Iuppiter, sive sint (ut quidam volunt) omnia ista partes eius, sive virtutes eius, sicut eis videtur quibus eum placet esse mundi animum, quae sententia velut magnorum multumque doctorum est ».

3. *Inter* AUGUSTIN. *Epistul.* XVI (éd. GOLDBACHER, p. 37-39). La jolie expression *concors discordia* est une réminiscence de Lucain. Cf. LACTANT. *Div. inst.* II, 9, 17 (p. 145).

des vertus de ce Dieu innommé, diffuses dans le monde qui est son œuvre. Les chrétiens n'ont pas le droit de croire que Dieu est leur propriété : Dieu est commun à tous les cultes. Il n'y a qu'un Dieu, unique, éternel, son existence est indubitable, il est le père magnifique de la nature et le père commun de tous les mortels : ce Dieu est le *summus deus*. Quand on a sous les yeux une profession de foi comme celle de Maxime de Madaure, on comprend l'insistance de Lactance à revendiquer pour le christianisme la connaissance et le culte du souverain Dieu. Cette insistance s'explique par le fait que, dès le temps de Lactance, le *summus deus* était à la mode dans la société lettrée à laquelle Lactance prétendait s'adresser.

On en a une preuve positive dans le chant que l'empereur Licinius fait chanter à son armée le jour de la bataille qu'il livre à Maximin Daia, le 1er mai 313. Licinius, qui n'est pas chrétien et qui ne le deviendra pas, invoque le *summus deus*. Voici le texte du chant, d'après Lactance :

Summe deus, te rogamus;
sancte deus, te rogamus.
Omnem iustitiam tibi commendamus;
salutem nostram tibi commendamus;
imperium nostrum tibi commendamus.
Per te vivimus,
per te victores et felices existimus.
Summe sancte deus,
preces nostras exaudi,
brachia nostra ad te tendimus, exaudi,
sancte summe deus[1].

Ainsi, avec Licinius, en 313, le *summus deus* est comme l'objet d'une adoption officielle. En 313, l'édit de Milan ne parle pas un langage différent, quand il considère que l'objet de la religion est la « *summa divinitas cuius religionis liberis mentibus obsequimur* ».

1. Lactant. *Mort. persec.* 46, 6 (p. 226).

CHAPITRE QUATRIÈME

L'ÉDIT DE MILAN.

I

L'édit du 30 avril 311 a mis fin à la persécution dioclétienne, qui, amortie depuis 305 en Occident, ne sévissait plus en fait que dans les États de Galère et de Maximin Daia. Galère mort, Licinius hérite de ses États, et Licinius n'a pas d'autre politique religieuse que celle de Constantin. A cette heure, le sort de la paix religieuse n'est menacé que par Maximin Daia pour qui l'édit du 30 avril 311 est une capitulation qu'il entend reprendre. Nous allons assister au dernier effort du paganisme impérial.

Maximin commence par mettre la main sur les provinces d'Asie et de Bithynie, qui faisaient partie des États de Galère et qu'il enlève à Licinius, en rejetant ainsi Licinius en Europe. Six mois étaient à peine écoulés, Maximin interdit aux chrétiens de s'assembler dans les cimetières[1]. Plus exactement, il

1. Euseb. *H. E.* ix, 2 : εἴργειν... πειρᾶται. On rapprochera cette interdiction du rapport signalé par Euseb. *H. E.* ix, 5, 2, comme ayant été adressé par le *dux* de Phénicie à l'empereur Maximin : des femmes perdues ont été arrêtées, qui ont déclaré avoir été chrétiennes et que dans les églises (ἐν τοῖς κυριακοῖς) se commettent des désordres honteux. D'ordre de l'empereur, le rapport du *dux* est publié dans toutes les villes. — Pour la première fois, nous rencontrons la mention d'un *dux*, c'est le chef militaire de la province, dont le gouver-

essaya d'interdire, et rien ne dit qu'il ait réussi. Il fallait trouver un autre biais. Maximin était très dévot aux dieux, très attentif à leurs oracles, très zélé pour leur culte : les provinces de ses États étaient celles où le culte des dieux était sans doute le plus vivace, les populations étant d'ailleurs sensibles et versatiles. Une recrudescence suprême du paganisme est certainement reconnaissable sous son règne, en Orient et en Asie.

Le fait est que de toutes parts des requêtes lui furent adressées par les assemblées provinciales et municipales réclamant contre la liberté rendue aux ennemis des dieux. On ne demandait pas que la persécution sanglante se rouvrît; on demandait que les églises ne fussent pas rebâties; on demandait aussi que les chrétiens fussent expulsés des cités. Maximin entrant à Nicomédie, en 311, les citoyens de la ville viennent à lui, en portant les statues en bois de leurs dieux, et le supplient d'interdire aux chrétiens le séjour de Nicomédie : Maximin leur répond qu'il convient qu'une pareille requête émane de tous les citoyens pour être accueillie [1]. Cette réponse équitable, et peut-être même spirituelle, n'empêche pas que Maximin ait été favorable à ce mouvement de pétitions, qu'il l'ait encouragé, provoqué même [2] : les cités qui pétitionnaient savaient bien qu'elles faisaient ainsi leur cour.

neur civil porte désormais le nom de *iudex*, Dioclétien ayant divisé ainsi les pouvoirs de l'ancien *praeses*.

1. Euseb. *H. E.* ix, 9, 17-18.

2. La complicité de Maximin Daia et des villes en cette occasion est établie par Eusèbe, *loc. cit.* et non moins fortement par Lactance, *Mort. persec.* 36, 3 (p. 214) : « Indulgentiam christianis communi titulo (de concert avec Licinius, Constantin et Galère) datam tollit, subornatis legationibus civitatum, quae peterent ne intra civitates suas christianis conventicula (des édifices, des églises) extruere liceret, ut suasu coactus et impulsus facere videretur quod erat sponte facturus. »

Nous avons, dans la célèbre inscription grecque d'Arikanda, la pétition adressée par les gens de Lycie et de Pamphylie :

[Aux sauveurs] *de toute l'humanité, aux* [Augustes] *Césars Val. Maximin,* [Fl. Val. Constantin] *et Val. Lic. Licinius.*

De la part du peuple [des Lyciens et des] *Pamphyliens demande et supplique.*

Par des actes de philanthropie les dieux, vos congénères, ayant [toujours rétribué], *ô divins empereurs, eeux qui ont à cœur leur culte* [et qui les prient pour] *votre* [éternel] *salut, maîtres invincibles; nous avons estimé convenable de nous adresser* [à votre immortelle] *autorité, et de la solliciter de supprimer quelque jour les chrétiens dès longtemps* [impies] *et jusqu'ici* [persévérants dans] *la même maladie, et de leur interdire de violer par* [leur culte] *sinistre et* [nouveau] *celui qui est dû aux dieux. On atteindrait à cette fin, si votre* [volonté] *divine et éternelle décidait de supprimer et de prohiber* [la liberté] *du culte odieux des athées,* [et à tous imposait] *de pratiquer le culte des dieux, vos congénères,* [pour] *votre éternelle et incorruptible puissance. Ce qui doit* [au plus haut point] *contribuer au bien de tous vos sujets, c'est clair*[1].

Le protocole de la tétrarchie voulait que, adressée à Maximin, la supplique joignît à son nom ceux des Augustes, ses collègues : la supplique des Pamphyliens et des Lyciens nomme donc Constantin et Licinius. La réponse à la supplique ne pouvait être que de Maximin; seul il avait la main dans ce soi-disant plébiscite. Eusèbe a conservé le texte de deux rescrits

1. Le texte dans GEBHARDT, *Märtyreracten*, p. 184-185. L'inscription a été découverte en 1892, au village d'Aruf, en Lycie, l'ancienne Arikanda. Elle débute par les sept dernières lignes, en latin, du rescrit par lequel Maximin répondait à la requête. Dans ma traduction, j'ai suivi les restitutions proposées par Mommsen.

de Maximin où s'exprime cette politique cauteleuse, appliquée à sauver les apparences de la tolérance officielle, en conformité avec l'édit du 30 avril 311, et à encourager le fanatisme plus ou moins spontané des cités.

Il déclare dans le premier de ces rescrits, adressé au préfet du prétoire Sabinus, qu'il a donné aux juges l'ordre de ne plus inquiéter le peuple des chrétiens, mais de s'efforcer de les ramener au culte des dieux par la persuasion : il se flatte que cette méthode a été efficace. Chacun doit être libre de suivre son sentiment, nul ne doit revenir sinon de bon gré au culte des dieux : déclaration intéressante à noter au passage, parce qu'elle n'est pas dans l'édit du 30 avril. Par ailleurs, Maximin rappelle avec onction la sagesse des deux grands empereurs, Dioclétien et Maximien Hercule, qui, « voyant presque tous les hommes abandonner le culte des dieux pour se rallier au peuple des chrétiens », ont voulu ramener ces dissidents : telle avait été pareillement l'attitude de tous les vieux empereurs, et elle ne pouvait manquer de plaire aux dieux protecteurs des hommes et de l'État. Maximin décoche ce trait à ses collègues Licinius et Constantin, sans les nommer. Quant à lui, il reste fidèle à la pensée des grands empereurs, ses pères, mais il entend la réaliser par la douceur : pas de rigueurs, et que chacun reste libre [1].

Le second rescrit est adressé aux gens de Tyr ; il est plus exactement la réponse de Maximin au vœu d'une grande cité, Tyr sans doute, mais aussi bien Nicomédie, ou mieux encore Antioche, qui a demandé à l'empereur que les chrétiens fussent expulsés de son

1. Le rescrit de Maximin Daia à Sabinus, dans EUSEB. *H. E.* IX, 9, 14-22.

territoire. L'empereur approuve ce vœu, sans dire par qui ni quand il sera exécuté, ce qui laisse supposer que cette approbation est une manifestation plutôt qu'un ordre [1]. Par l'exemple d'Arikanda et par l'attestation formelle d'Eusèbe, nous savons que le vœu des villes en faveur de l'expulsion des chrétiens était gravé sur des tables de bronze avec la réponse de Maximin [2] : grâce à cet affichage officiel nul ne pouvait ignorer le sentiment de la cité et l'encouragement que lui donnait l'empereur. Le ton de la réponse impériale est une nouveauté. Le prince ajoute à l'emphase particulière aux édits du temps (qu'on se rappelle l'édit de Dioclétien contre les Manichéens) une onction, une dévotion, qui font de son rescrit une homélie païenne.

Qui serait assez irréfléchi, assez dénué de toute intelligence, pour ne pas comprendre que seule l'intervention bienveillante des dieux fait que la terre ne refuse pas les semailles qu'on lui confie, et ne trompe pas l'espoir du laboureur par une attente vaine, et que la guerre impie ne lève pas sans cesse la tête sur terre, et que, la douceur du ciel évanouie, les corps ne meurent pas de sécheresse, et que les flots de la mer au souffle de vents démesurés ne se soulèvent pas en tempêtes soudaines et désastreuses, et que la terre maternelle et nourricière, ébranlée dans ses profondeurs d'un frisson terrible, ne secoue pas les montagnes, toutes choses comme nous en avons vu souvent déjà arriver, et de plus effrayantes encore [3] ?

On se demande aussitôt pourquoi la providence des dieux n'assure pas mieux les hommes contre le

1. Euseb. *H. E.* ix, 7, 12.
2. *Ibid.* 7, 1.
3. *Ibid.* 7, 8.

mal physique. L'impérial prédicateur va au-devant de la difficulté :

Tous ces maux sont produits par l'erreur calamiteuse et par la folie aussi basse que vaine de ces hommes inavouables [les chrétiens], *à partir du moment où elle s'est insinuée dans leurs âmes, et que, peut-on dire, elle a affligé de hontes toute la terre habitée*[1].

Rendre les chrétiens responsables des calamités physiques, parce qu'ils sont les ennemis des dieux, est un argument qui a déjà beaucoup servi, mais qui évidemment porte encore. Ce n'est d'ailleurs qu'un aspect de l'apologétique de Maximin, ou du rhéteur païen qui rédige sa lettre. L'empereur fait allusion au réveil de la dévotion païenne, que nous signalions tout à l'heure comme un phénomène du temps, en Orient. « L'obscurité et le brouillard de l'erreur se dissipent, dit-il, qui jusqu'ici enveloppaient des ténèbres affreuses de l'ignorance l'esprit de ces hommes plus malheureux encore qu'impies. » La joie du prince est inexprimable, à voir les bons citoyens marquer leur attachement aux dieux immortels. Cette piété envers les dieux n'est pas « une foi au néant de paroles en l'air », elle est justifiée par de « continuels prodiges ».

Aussi votre cité était justement appelée le siège et le domicile des dieux immortels, et nombre de prodiges attestaient qu'elle jouissait de la venue des dieux célestes[2].

On découvre ici une esquisse d'apologétique païenne, qui, après avoir traité le christianisme de songe creux, fait appel à l'argument des prodiges pour justifier la foi aux dieux descendus du ciel et éli-

1. *Ibid.* 7, 9.
2. *Ibid.* 7 5.

sant domicile au milieu des hommes pieux. A ce moment-là même, à Antioche, une statue en bois de Zeus Philios, aux mains d'un sacerdoce sans vergogne, s'était mise à rendre des oracles et à demander, elle aussi, l'expulsion des chrétiens[1]. Maximin croyait aux oracles. Dans la lettre que nous analysons, il fait appel à ces épiphanies terrestres des dieux, avec l'arrière-pensée d'opposer ce surnaturel païen actuel au surnaturel dont le christianisme se glorifie dans ses origines. Et voici qui est plus nouveau encore :

Votre ville, oubliant un instant ses intérêts propres..., n'a voulu voir que le reptile de cette erreur maudite et le feu négligé et assoupi prêt à rallumer l'incendie : elle s'est aussitôt tournée vers notre piété, comme vers la métropole de tous les cultes, elle a demandé un remède et du secours : pensée salutaire qu'il est évident que les dieux eux-mêmes ont suggérée à votre fidèle religion[2].

Les cités, païennes au moins dans leurs magistratures et une part de leur population, à l'instigation des dieux, c'est-à-dire de leurs sacerdoces organisés par Maximin, se sont adressées à l'empereur, comme à une protection, comme à un refuge, et, pour tout exprimer en une image, comme à la métropole de tous les cultes (ὥσπερ πρὸς μητρόπολιν πασῶν

1. Euseb. ix, 3 : εἴδωλόν τι Διὸς Φιλίου μαγγανείαις τισὶ καὶ γοητείαις (*praestigiis et incantamentis*) ἱδρύεται, τελετάς τε ἀνάγνους (*mysteria impura*) αὐτῷ καὶ μυήσεις ἀκαλλιερήτους (*initiationes novas*), ἐξαγίστους τε καθαρμοὺς (*purificationes impuras*). L'organisateur de ce culte s'appelait Théotekne ; c'était un magistrat municipal d'Antioche, il était curateur (λογιστής) ; il fut peu après nommé par Maximin Daia gouverneur de la province. On peut voir dans ce Théotekne un des hommes de confiance de Maximin. Eusèbe qualifie le dieu de νεοπαγὲς ξόανον, une statue de bois, récente, et ses prêtres de prophètes et de prêtres capables de toutes les impostures. *Ibid.* 11, 5-6.

2. Euseb. *H. E.* ix, 7, 6-7.

θεοσεβειῶν). L'empereur accepte et même revendique ce rôle, qui ajoute singulièrement au rôle tracé par le droit public romain au *Pontifex Maximus* : de tuteur des dieux, le prince devient leur apologiste et leur exécutif : la volonté de Zeus sera la sienne :

Ce Zeus, ce Zeus très haut et très grand, ce Zeus qui préside à votre illustre cité, ce Zeus qui protège les dieux de vos pères, et vos femmes, et vos enfants, et votre foyer, et vos demeures, contre toutes les calamités[1].

Les cultes païens étaient maintenant trop protégés par le prince, pour ne pas voir leur clientèle grossir soudain. Une inscription relevée à Otourak, gravée sur les quatre faces d'un autel païen, et datée de 313-314, est un témoin de ces retours. La langue a de vagues réminiscences chrétiennes, comme si l'auteur gardait quelque chose de la foi qu'il a abandonnée : il déclare qu'il « observe les commandements des immortels ». Il s'appelle Athanatos Epitynchanos, il a été « initié par la belle archiprêtresse publique dont le beau nom est Spatalé, que les dieux immortels ont honorée au delà de toute mesure, car elle a racheté maintes gens de mauvaises tribulations[2] ». M. Ramsay, à juste titre, signale dans cette dédicace un indice du réveil du paganisme : il voit dans les derniers mots (ἐλυτρώσατο γὰρ πολλοὺς ἐκ κακῶν βασάνων) une paro-

1. *Id.* 7 : ἐκεῖνος ὁ ὕψιστος καὶ μέγιστος Ζεύς, ὁ προκαθήμενος τῆς λαμπροτάτης ὑμῶν πόλεως, ὁ τοὺς πατρῴους ὑμῶν θεοὺς καὶ γυναῖκας καὶ τέκνα καὶ ἑστίαν καὶ οἴκους ἀπὸ πάσης ὀλεθρίου φθορᾶς ῥυόμενος... Comparez ce que nous avons dit plus haut (p. 192) du *Iupiter summus exsuperantissimus*. Cf. MUELLER, n. 75 et suiv.

2. RAMSAY, *Cities and Bishoprics*, p. 566-567 : ... τηρῶν ἐντολὰς ἀθανάτων, κὲ ἐγὼ ἶμε ὁ λαλῶν πάντα Ἀθάνατος Ἐπιτύνχανος μυηθ(ε)ὶς ὑπὸ καλῆς ἀρχιερέας δημοτικῆς καλὸν ὄνομα Ἰσπατάλης, ἥν ἐτίμησαν ἀθάνατοι θεοὶ κὲ [ἐ]ν ὅροις κὲ ὑπὲρ ὅρους, ἐλυτρώσατο γὰρ πολλοὺς ἐκ κακῶν βασάνων...

die du zèle des chrétiens à convertir les gens pour assurer leur salut, mais il y a moins et plus dans ces quelques mots. Spatalé, archiprêtresse d'Hécate, a été honorée infiniment par les dieux, en ce monde bien évidemment; elle a été honorée, parce qu'elle a converti beaucoup de gens au culte dont elle est prêtresse; en les convertissant, elle les a rachetés de tribulations mauvaises, et ces tribulations sont les peines qu'ils encouraient en demeurant chrétiens[1].

Le prince ne se borne pas à encourager la propagande des sacerdoces locaux : il fait répandre de prétendus mémoires de Pilate, « pleins de blasphèmes de toute sorte contre le Christ »; par un ordre écrit, il veut qu'ils soient placardés dans les villes et les campagnes, afin que nul ne les ignore; il veut que les maîtres élémentaires les fassent apprendre par cœur aux enfants[2].

Pendant qu'en Égypte, en Orient, en Asie, le paganisme livre au christianisme cette bataille suprême, — conduite par Maximin Daia avec une tactique qui met en œuvre la crédulité des foules, la hiérarchie improvisée des sacerdoces païens, la propagande, l'intimidation, la corruption, le zèle de l'administration impériale, et jusqu'à l'éloquence pastorale de Maximin, tous les ressorts séculiers, — en Occident, Constantin se convertit.

1. Sur les martyrs de cette persécution, ALLARD, t. V, p. 181 et suiv. Les deux plus notables sont l'évêque d'Alexandrie, Pierre, et le prêtre d'Antioche, Lucien, ce dernier martyrisé à Nicomédie. EUSEB. *H. E.* IX 6, 2-3.

2. EUSEB. *H. E.* IX, 5, 1, et 7, 1.

II

L'événement est de 312. L'édit du 30 avril 311 a déjà rapproché Constantin et Licinius, et attesté leur communauté de vues sur la possibilité et l'opportunité de la tolérance. Le rapprochement de Constantin et de Licinius a été interprété par Maximin Daia comme une menace, dont il va prendre occasion pour lier partie avec Maxence. La tétrarchie est à jamais disloquée[1]. Que Maxence ait ou n'ait pas le premier déclaré la guerre à Constantin, on conjecturera que la dépossession de l'usurpateur Maxence était dans les plans concertés de Constantin et de Licinius : Licinius en Thrace barrerait la route à toute intervention de Maximin Daia en Europe, Constantin n'aurait qu'à entrer en Italie.

Il le fait, avec cette rapidité d'offensive qui est un trait de sa tactique et de son caractère. Il franchit les Alpes Cottiennes, et dans une campagne qui rappelle la première campagne de Bonaparte en Italie, il s'empare de Suse, de Turin, entre à Milan où il est reçu en triomphateur, prend Vérone, Aquilée. Maître de la Haute-Italie, il marche hardiment sur Rome. Maxence n'a pas quitté la Ville Éternelle, se rendant bien compte que le prestige religieux de

1. Lactant. *Mort. persec.* 43, 2-4 (p. 222), indique avec beaucoup de vraisemblance les étapes de la dislocation. Rapprochez *ibid.* 44, 10 (p. 224).

Rome est une force pour qui en demeure le maître [1], mais aussi paralysé par un scrupule superstitieux, un oracle ayant annoncé qu'il périrait s'il sortait de l'enceinte de Rome. Il a envoyé son armée à la rencontre de Constantin, sous la direction de chefs d'ailleurs éprouvés, et son armée est de beaucoup plus nombreuse que celle de Constantin. « *Dimicatum, et Maxentiani milites praevalebant...* », au premier contact les Maxençais ont l'avantage. Constantin, déconcerté un instant, se décide à risquer tout, et vient camper aux abords du pont Milvius.

Lactance place à ce moment le premier geste chrétien de Constantin. Dans la nuit qui précéda la bataille, Constantin fut inspiré pendant son sommeil de marquer les boucliers de ses soldats de la croix du Christ et de livrer bataille sous cette égide. Je dis : la croix, parce que le « *caeleste signum* » dont parle Lactance ne peut s'entendre que de la croix, et non du monogramme constantinien postérieur. Constantin, au matin de la bataille du pont Milvius, fait tracer sur les boucliers de ses soldats, le signe du Christ, « *Christum in scutis notat* ». Je me tiens strictement au récit de Lactance, qui est d'un écrivain qui sait la valeur des mots, et qui, écrivant en 314 selon toute apparence, n'a pas été exposé aux anachronismes tendancieux commis par Eusèbe [2].

1. *Panegyr.* IX, 3 (p. 195) : « Utebatur eius Urbis maiestate quam ceperat. » Cf. *id.* 16 (p. 205) : « Sed divina mens et ipsius Urbis aeterna maiestas nefario homini eripuere consilium. » — Sur le prestige de Rome, rapprochez *Panegyr.* II, 1 (p. 89), à Maximien Hercule en 289 : « Veneratio numinis tui cum sollemni sacrae Urbis religione iungenda est. » *Ibid.* (p. 90) : « ... ortus dominae gentium civitatis. » *Panegyr.* III, 12 (p. 111), au même en 291 : « gentium domina... » *Panegyr.* VI, 10 (p. 156), à Maximien Hercule et Constantin en 307 : « Roma ipsa pro maiestate nominis sui », et 11 (p. 157) : « Roma domina gentium. »

2. LACTANT. *Mort. persec.* 44, 5 (p. 223) : « Commonitus est in quiete

A Rome, Maxence célébrait les fêtes anniversaires de son avènement, ses *quinquennalia,* pendant que son armée affrontait celle de Constantin. Une sédition éclate dans la ville : on honnit Maxence, on crie qu'il trahit le salut public, « *desertor salutis publicae* », on acclame Constantin invincible, en plein cirque, aux oreilles de Maxence consterné. Il assemble aussitôt quelques sénateurs, on consulte sur leur avis conforme les livres Sibyllins, vieille ressource des temps difficiles, et on y découvre que le jour est venu où l'ennemi des Romains périra[1]. Maxence entendit que la victoire était à lui. Le dernier acte de Maxence lui étant ainsi dicté par ses dieux, il se rend au milieu de ses soldats, qui se battaient au nord du pont Milvius, sur la rive droite du Tibre. « *Eo viso, pugna crudescit, et manus Dei supererat aciei* », la main de Dieu était sur la mêlée, écrit Lactance. Bientôt les Maxençais sont en déroute : entraîné dans la débâcle, Maxence se noie au passage du Tibre[2].

Nous avons reproduit le récit de Lactance, qui met admirablement en relief le contraste de Maxence trahi par ses dieux et de Constantin vainqueur grâce au Christ. L'intervention de Dieu dans la victoire est pour Lactance le trait de valeur, elle est l'argument décisif qui soutient la philosophie de l'histoire du *De mortibus persecutorum.* Il ne faut pas douter que

Constantinus, ut caeleste signum dei notaret in scutis atque ita proelium committeret. Facit ut iussus est. et transversa X littera summo capite circumflexo Christum in scutis notat. Quo signo armatus exercitus capit ferrum. » J'ai étudié les difficultés du récit d'Eusèbe, à propos de l'apologie qu'en a faite M. Franchi dé Cavalieri (*Studi romani*, 1913, p. 161-188), dans *Bull. anc. litt. et arch. chrét.* 1913, p. 301-305. Mais je tiens le récit de Lactance pour très solide, contre H. Schroers, *Konstantins des grossen Kreuzerscheinung* (Bonn 1913), p. 14-19.

1. Lactant. *Mort. persec.* 44, 8 (p. 224).

2. *Ibid.* 9 (p. 224).

cette philosophie fût tout autant celle de Constantin.

Sa « conversion », en effet, ne pouvait pas être un calcul politique. Ses soldats n'étaient certainement pas chrétiens, sinon exceptionnellement : l'acte de Constantin les mettant sous la protection de la croix n'était donc pas suggéré au prince par son armée. Les chrétiens n'étaient pas assez nombreux encore dans la ville de Rome pour que pareil acte dût gagner Rome au prétendant. Enfin se déclarer chrétien n'était-ce pas s'aliéner tous les éléments non chrétiens de l'armée et de Rome? Si Constantin avait calculé, il n'aurait compté que sur sa victoire. Constantin eut un songe et fut déterminé par ce songe : il était dans son caractère de se décider avec cette soudaineté, comme il était dans la psychologie de tous les hommes d'action en ce temps-là de croire aux songes. Quant à la réalité de la révélation à lui faite, il n'en doutait pas, il en était convaincu, il en donnera plus tard avec serment sa parole à Eusèbe [1].

Bien avant qu'il pût s'en entretenir avec l'évêque, son panégyriste, Constantin avait dû attester cette révélation reçue en songe, puisque Lactance en 314 en fait le récit. Ce récit est corroboré par l'inscription dédicatoire de l'arc de triomphe élevé à Rome sur la *via triumphalis* et achevé en 315. Le texte de cette dédicace [2] ne prête à aucune contestation, ni quant à son authenticité, ni quant à sa signification : le sénat et le peuple romain élèvent un monument

1. Euseb. *V. C.* i, 28.
2. Dessau, 694 : Imp(eratori) Caes(ari) Fl(avio) Constantino Maximo P(io) F(elici) Augusto S. P. Q. R. quod instinctu divinitatis mentis magnitudine cum exercitu suo tam de tyranno quam de omni eius factione uno tempore iustis rem publicam ultus est armis arcum triumphis insignem dicavit. — Cf. J. Leufkens, « Der Triumphbogen K. » dans Doelger, *K. der grosse und s. Zeit*, p. 191-216.

commémoratif de la victoire de Constantin au pont Milvius, et ils font honneur à Constantin d'y avoir été conduit « *instinctu divinitatis* [1] », par la suggestion de la divinité. L'inscription est païenne, comme était païen encore le sénat et, dans son être officiel, le peuple romain; elle parle de la divinité dans le langage abstrait et monothéiste qui est à la mode au début du IVe siècle; elle ne peut pas taire le fait notoire auquel l'empereur attache sans doute le plus haut prix, à savoir que la divinité a collaboré à sa victoire.

Il faut nous expliquer plus en détail sur la « conversion » de Constantin [2].

*
* *

On sait par Eusèbe qu'Hélène n'était pas chrétienne et qu'elle ne le devint qu'après la « conversion » de son fils [3]. Constance Chlore n'était pas davantage chrétien : Eusèbe voudrait bien le croire, mais, pour tant de bonne volonté qu'il y emploie, il n'ose affirmer autre chose sinon que Constance Chlore « avait répudié le polythéisme des athées », et « connu le Dieu unique et suprême [4] ». Constantin dira que son père « en toutes ses actions invoquait le Dieu sauveur » (τὸν σωτῆρα θεὸν ἐπικαλούμενος) [5]. Constance Chlore pouvait user de ce vocabu-

1. Cf. *Panegyr.* IV, 8 (p. 122) : « Herculis et Herculii patris instinctu ».
2. Cf. MAURICE, « Les origines religieuses de Constantin le Grand », *Bull. anc. litt. et arch. chrét.* 1914, p. 37-45.
3. EUSEBE, *V. C.* III, 47.
4. EUSEB. *V. C.* I, 17 : μόνον μὲν θεὸν ἐπιγνοὺς τὸν ἐπὶ πάντων, τῆς δὲ τῶν ἀθέων κατεγνωκὼς πολυθείας. Eusèbe parle de λειτουργοὶ θεοῦ attachés au palais de Constance Chlore : le dieu du prince est le *Sol invictus*, mais Eusèbe se garde bien de le dire.
5. EUSEB. *V. C.* II, 49 (éd. HEIKEL, p. 62). La vulgate donnait τὸν πατέρα θεόν.

laire religieux, sans être spécifiquement chrétien. Il pouvait même répudier le polythéisme théoriquement par l'affirmation d'un Dieu souverain, unique, sans renoncer à parler des dieux immortels et à rendre un culte à leurs temples divers. En fait, ses monnaies témoignent que le dieu tutélaire de Constance Chlore était le *Sol invictus* représenté sous les traits d'Apollon, qui était le dieu le plus populaire en Gaule [1]. On conjecturera que Constance Chlore pensait au *Sol invictus,* quand il invoquait le « dieu sauveur », le « dieu unique et suprême ».

On ne sait rien de la religion qui dut être celle de Constantin dans sa jeunesse [2] et jusqu'au moment où il succéda à son père Constance Chlore, en juillet 306. Mais entre 306 et 312 on croit trouver trace d'une première « conversion » de Constantin. Car, en devenant empereur en 306, mieux encore en épousant la fille de Maximien Hercule en mars 307, Constantin entre dans la dynastie « héracléenne » que Maximien Hercule se flatte d'avoir fondée : Constantin et Maximien sont également *Herculii,* voués à la protection du grand dieu Hercule. Les monnaies de Constantin de cette période (306-309) portent l'acclamation MARTI PATRI, au dieu Mars, et HERCVLI, au dieu Hercule, chacun d'eux qualifié de conservateur ou de compagnon des Augustes ou d'Auguste, CONSERVATORI AVG. et AVGG., COMITI AVG et AVGG. A partir de 310, Hercule disparaît des monnaies de Constantin : cette disparition coïncide avec la mort volontaire que Constantin a imposée à son beau-père et la *damnatio memoriae* de Maximien Hercule qui s'ensuit. A ce moment

1. MAURICE, *Numism. constant.* t. II, p. XXXIV-XXXV.
2. Nous supposons Constantin né entre 280 et 282.

apparaît sur les monnaies de Constantin le *Sol invictus* sous les traits d'Apollon, le *Sol invictus* cher à Constance Chlore[1].

On peut vérifier ces données numismatiques dans l'évolution du langage religieux des *Panégyriques* gallo-romains[2].

Le *Panégyrique* VI, contemporain (307) du mariage de Constantin et de la fille de Maximien Hercule, Fausta, associe dans ses hommages le beau-père et le gendre, « *imperatores semper Herculii*[3] ». La religiosité de l'orateur, froide et pâle, invoque çà et là les *di immortales* sans grande conviction. Elle n'accentue que deux fois, en prononçant le nom de Jupiter, « *deus ille cuius dona sunt quod vivimus et videmus*[4] », et le nom d'Hercule, « *cuius tot aras, tot templa, tot nomina colo*[5] », s'écrie Rome dans une prosopopée. En 307, pouvons-nous traduire, Constantin entend qu'on rende hommage aux deux grands dieux de Dioclétien et de Maximien.

Le *Panégyrique* VII, prononcé en 310 à Trèves par un rhéteur d'Autun, est postérieur à la fin de Maximien : l'orateur ne dit mot du fâcheux beau-père. Il insiste au contraire sur Constance Chlore qui, après avoir été empereur sur terre, est désormais dieu dans le ciel (*in caelo deus*)[6], où il jouit de la lumière éternelle (*fruiturus exinde luce perpetua*)[7], où il a été appelé par les dieux et reçu la main tendue

1. Maurice, t. II, p. x-xxx.
2. Je me tiens aux dates assignées à chacun d'eux par M. Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*, t. III (1905), p. 146-162. Cf. R. Pichon, *Les derniers écrivains profanes* (1906), p. 98-108.
3. *Panegyr.* vi, 2 (éd. Baehrens, p. 150).
4. *Ibid.* 12 (p. 157).
5. *Ibid.* 11 (p. 156).
6. *Panegyr.* vii, 4 (p. 162).
7. *Ibid.* 7 (p. 164).

par Jupiter (*Iove ipso dexteram porrigente*) [1]. Pas un mot d'Hercule. L'orateur semble s'intéresser sensiblement plus que celui de 307 aux temples des dieux immortels, il leur marque une vénération plus loquace, il note que partout où passe Constantin les villes et les temples sortent du sol : « ... *circa tua, Constantine, vestigia urbes et templa consurgunt* [2] ». Le temple le plus beau du monde entier (ce ne peut être qu'un temple élevé par Constantin) est un temple d'Apollon, sans doute à Trèves. Constantin, revenant de la campagne contre Maximien Hercule, est allé droit à ce temple, où il a vu Apollon, son Apollon, accompagné d'une Victoire, lui offrir des couronnes de laurier. Mais quoi ? Apollon lui-même n'est-il pas l'image de Constantin ? Le prince n'est-il pas comme le dieu, jeune et joyeux, sauveur et beau : « ... *Cum tu sis, ut ille, iuvenis et laetus et salutifer et pulcherrimus* » ? Notez au passage l'épithète de « *salutifer* », qui rappelle le « dieu sauveur » de Constance Chlore. L'orateur ne s'étonne donc pas que Constantin, dans sa ferveur pour Apollon, ait comblé de dons « les temples les plus augustes » : aussi tous les temples l'appellent à l'envi, et surtout « notre Apollon », conclut l'orateur qui est d'Autun et qui recommande au prince par ce trait final le temple d'Apollon d'Autun [3].

1. *Ibid.* (p. 165).
2. *Ibid.* 22 (p. 178).
3. *Ibid.* 21 (p. 177) : « ... ubi deflexisses ad templum toto orbe pulcherrimum, immo ad praesentem, ut vidisti, deum. Vidisti enim, credo, Constantine, Apollinem tuum comitante Victoria coronas tibi laureas offerentem, quae tricenum singulae ferunt omen annorum.... Et immo quid dico « credo » ? Vidisti teque in illius specie recognovisti, cui totius mundi regna deberi vatum carmina divina cecinerunt. Quod ego nunc demum arbitror contigisse, cum tu sis, ut ille, iuvenis et laetus et salutifer et pulcherrimus, imperator. Merito igitur augustissima illa delubra tantis donariis honestasti ut iam vetera

Les panégyristes gallo-romains ne parlent pas au nom de Constantin, assurément, mais assurément aussi ils parlent un langage qu'ils supposent que le prince agrée, ils vont au-devant de sa pensée sans la traduire officiellement. Ainsi comprise, leur rhétorique atteste qu'entre le *Panégyrique* VI (307) et le *Panégyrique* VII (310), Constantin a tourné le dos aux grands dieux tutélaires de la tétrarchie, Jupiter et Hercule, dont se réclamaient Dioclétien et Maximien, et qu'il s'est voué à l'Apollon de son père.

Le *Panégyrique* VIII, prononcé en 311 à Trèves, a pour auteur un rhéteur d'Autun chargé de rendre grâces au prince de sa récente visite à Autun et des marques de bienveillance dont il a comblé la cité décorée désormais du nom de Constantin, *Flavia Aeduorum*. L'orateur, au nom du sénat municipal d'Autun, s'adresse à la divinité du prince (*numini tuo*), encouragé d'un mot de sa voix divine (*voce divina*) et d'un geste de sa main toujours victorieuse [1]. Il rappelle sa venue à Autun, la cité allant au-devant de lui avec les enseignes de tous ses collèges et les statues de tous ses dieux [2]. L'orateur ne semble personnellement dévot qu'à la divinité impériale, celle du divin Claude, qu'il salue comme l'ancètre de Constantin, et celle de son divin père, Constance Chlore [3]. Il nomme une fois Jupiter pour en faire le maître des vents (*moderator aurarum*), à côté de la Terre, mère des récoltes [4]. Cette mythologie est aussi purement

non quaerant. Iam omnia te vocare ad se templa videntur praecipueque Apollo noster... » — Cet hommage à Apollon n'exclut nullement les autres divinités, bien évidemment. *Id.* 1 (p. 160).

1. *Panegyr.* VIII, 1 (p. 180).

2. *Ibid.* 8 (p. 187) : « ... omnium signa collegiorum, omnium deorum nostrorum simulacra... »

3. *Ibid.* 2 (p. 181) et 4 (p. 183).

4. *Ibid.* 13 (p. 191).

littéraire que l'exclamation *di boni,* qui lui échappe une fois [1]. Ce serait toute sa religion, si, à un moment donné, il ne faisait un appel assez froid à l'âme divine qui gouverne l'univers, « *divina illa mens quae totum mundum hunc gubernat* », et qui exécute sans délai ce qu'elle a décidé de faire, semblable en cela au prince lui-même [2].

Le *Panégyrique* IX, prononcé à Trèves, pense-t-on, est une harangue postérieure à la défaite de Maxence et à la libération de Rome. L'empereur ne s'est pas reposé après sa campagne d'Italie : « Du même élan qu'il était revenu dans les Gaules, il s'est porté au *limes* inférieur de la Germanie », et s'en est allé faire campagne sur le Rhin. Comme le discours ne fait aucune allusion à la victoire de Licinius sur Maximin Daia, on peut supposer que l'orateur de la cour parle au plus tard vers le 1er mai 313. Il n'a pas une allusion à l'édit de Milan, ni aux chrétiens, mais seulement un éloge de la clémence dont Constantin a donné des preuves dans ses « divins discours » au sénat de Rome [3]. Il rappelle l'accueil que Rome, par la voix de ses orateurs les plus diserts, a fait à Constantin [4]. Il rappelle la campagne d'Italie, entreprise contre le sentiment de ses officiers qui s'effrayaient de sa hardiesse, et contre les avertissements des aruspices : « Quel dieu, quelle majesté visible, t'a

1. *Ibid.* 7 (p. 186).
2. *Ibid.* 10 (p. 188).
3. *Panegyr.* IX, 20 (p. 208) : « Nam quid ego de tuis in curia sententiis atque actis loquor? quibus senatui auctoritatem pristinam reddidisti, salutem quam per te receperant non imputasti, memoriam eius in pectore tuo sempiternum fore spopondisti. Dicerem plura de divinis orationibus tuis ... » etc. Il ne s'agit là que des rapports du prince et du sénat.
4. *Ibid.* 1 (p. 192) : « ... post tot homines disertissimos, quos et in urbe sacra et hic rursus audisti... »

décidé? » A n'en pas douter, Constantin a un secret commerce avec l'âme divine, qui, déléguant aux dieux mineurs l'assistance des simples mortels, daigne se manifester à Constantin seul [1]. Cette divinité protectrice n'a pas de nom propre, le panégyriste du moins ne lui en donne pas : elle se confond avec le *numen* du prince, et ce *numen* se confond lui-même avec la prudence du prince, car « à chacun sa prudence est un dieu », assure l'orateur [2]. Dans le récit de la bataille du pont Milvius, aucune divinité n'intervient, sauf à la fin le Tibre personnifié, le « saint Tibre », qui engloutit Maxence [3]. On surprend ailleurs une allusion au « dieu créateur et seigneur du monde », dont la foudre réjouit et terrifie [4] : ce dieu armé de la foudre est Jupiter, mais le nom de Jupiter n'est pas prononcé, et l'allusion même a une allure littéraire qui n'implique pas d'affirmation religieuse. On ne se risque plus, apparemment, à nommer les dieux de la fable en présence de Constantin. Toutefois on nomme « le divin Constance », Constance Chlore; on le représente heureux de contempler du haut du ciel la gloire de son fils, « *gaudet e caelo et iampridem vocatus ad sidera* [5]... ». La divinité est un attribut du prince vivant, au même titre que la libéralité, la clémence ou la majesté [6].

1. *Ibid.* 2 (p. 193) : « Quisnam te deus. quae tam praesens hortata est maiestas...? Habes profecto aliquod cum illa mente divina, Constantine, secretum, quae delegata nostri dis minoribus cura uni se tibi dignatur ostendere. »

2. *Ibid.* 4 (p. 195) : « Dic, quaeso. quid in consilio nisi divinum numen habuisti? an illa te ratio ducebat (sua enim cuique prudentia deus est)... Divino consilio. imperator, hoc est tuo... »

3. *Ibid.* 18 (p. 206) : « Sancte Thybri... »

4. *Ibid.* 13 (p. 202) : « Ut deus ille mundi creator et dominus eodem fulmine suo nunc tristes, nunc laetos nuntios mittit, ita eadem sub numine tuo tela... »

5. *Ibid.* 25 (p. 211).

6. *Ibid.* 25 (p. 212) : « Merito igitur tibi, Constantine, et nuper senatus

Entre le panégyrique de 311 et celui de 313, la religion de la rhétorique officielle a évolué : en 313, en effet, six mois au moins après la bataille du pont Milvius, on ne parle plus des dieux au pluriel, mais de la « *mens divina* ». Or, tandis qu'en 311 cette même « *mens divina* » n'est mentionnée qu'incidemment, en 313, au contraire, le panégyriste, qui connaît les artifices de son métier et qui sait quelles paroles plairont au prince qu'il harangue, consacre toute sa péroraison à invoquer cette « *mens divina* ». Il imagine que « le souverain semeur des choses » (*summe rerum sator*) n'a pas révélé le nom dont il voulait qu'on le nommât, soit qu'il fût « je ne sais quelle force et quelle âme divine infuse dans l'univers et mêlée aux éléments », soit qu'il fût une puissance distincte du monde et résidant au-dessus du ciel : mais il l'invoque, il le prie de protéger toujours le prince. « En toi, dit-il à la divinité, est une souveraine bonté (*summa bonitas*), et tu dois vouloir ce qui est juste, et tu n'as pas de raison de refuser ce qui est en ton pouvoir [1]. » Ce dieu suprême, unique,

signum dei et paulo ante Italia scutum et coronam, cuncta aurea, dedicarunt ut conscientiae debitum aliqua ex parte relevarent. Debetur enim et semper debebitur et divinitati simulacrum et virtuti scutum et corona pietati. »

1. *Ibid.* 26 (p. 212) : « Quamobrem te, summe rerum sator, cuius tot nomina sunt quot gentium linguas esse voluisti (quem enim te ipse dici velis, scire non possumus), sive tute quaedam vis mensque divina es, quae toto infusa mundo omnibus miscearis elementis et sine ullo extrinsecus accedente vigoris impulsu per te ipsa movearis, sive aliqua supra omne caelum potestas se quae hoc opus tuum ex altiore naturae arce despicias : te, inquam, oramus et quaesumus ut hunc in omnia saecula principem serves... Et certe summa in te bonitas est, et ideo quae iusta sunt velle debes, nec abnuendi est causa cum possis... Fac igitur ut, quod optimum humano generi dedisti, permaneat in aeternum omnesque Constantinus in terris degat aetates. Quamvis enim, imperator invicte, iam divina soboles tua ad rei publicae vota successerit et adhuc speretur futura numerosior, illa tamen erit vere beata posteritas cui, cum liberos tuos gubernaculis orbis admoveris, tu sis omnium maximus imperator. »

bon, juste, bienfaisant, encore qu'innommé, impersonnel, et dont on ne sait s'il est diffus dans l'univers ou distinct de lui, n'est pas le dieu des chrétiens, mais que nous sommes loin déjà des hommages que le panégyriste de 310 rendait à Apollon! La cour a rompu avec le polythéisme de Dioclétien et de Maximien, rompu avec l'hénothéisme de Constance Chlore, et paraît fixée dans un monothéisme qui a bien des traits en commun avec le déisme chrétien. C'est du moins ce que suggère le langage du panégyriste de 313.

* * *

Un panégyriste chrétien aurait été plus décidé, sans doute, mais ce panégyriste ne l'avons-nous pas? Je pense à Lactance, à l'auteur des *Divinae institutiones* composées[1] entre 304 et 310, au rhéteur africain longtemps professeur à Nicomédie, et qui, dans sa vieillesse, « *extrema senectute*[2] », fut choisi par Constantin pour enseigner les lettres latines à son fils, le César Crispus. Cette fonction l'amena en Gaule, à Trèves sans doute. Dès 320, Crispus, désormais tout à son métier de soldat, en avait apparemment fini avec la rhétorique[3]. Entre 311 et 320, Lactance put dédier à Constantin une édition nouvelle des *Divinae institutiones,* et à cette édition impériale on pourrait attribuer les apostrophes à Constantin et les deux dédicaces à Constantin qui se lisent seulement dans un groupe de manuscrits des *Divinae institutiones.*

1. Harnack, *Chronologie*, t. II, p. 419, date les *Div. inst.* de la période 304-311, et plus près de 305-306 que de 311. Bardenhewer, t. II, p. 481, opine pour la période 305-310. Même sentiment chez Monceaux, t. III, p. 303.

2. Hieronym. *Vir. inl.* 80.

3. Harnack, p. 417. Monceaux, p. 294-295.

L'authenticité de ces deux dédicaces est contestée; cependant, dirons-nous avec M. Harnack, leur attribution à Lactance ne peut être niée avec certitude, et, d'autre part, on ne voit pas qui autre que Lactance aurait eu intérêt à introduire ces deux dédicaces à Constantin dans les *Divinae institutiones* [1].

L'examen des deux dédicaces permet de leur donner une date. La première qualifie Constantin d'*imperator maximus* [2] : or nous savons que le titre de *maximus* lui a été décerné par le sénat au lendemain de la victoire sur Maxence au pont Milvius. Cette même dédicace suppose que Constantin est empereur depuis un certain temps déjà, et qu'il a inauguré son principat en restaurant la justice et en réparant la faute criminelle commise par d'autres [3] : allusion aux mesures libérales prises par Constantin en faveur des chrétiens dès son avènement. Davantage, dit notre auteur, Constantin a été le premier à répudier les erreurs des princes romains, qui leur faisaient poursuivre le christianisme comme une impiété; il a été le premier à reconnaître, à honorer la majesté du Dieu unique et vrai : « *Primus romanorum principum repudiatis erroribus maiestatem Dei singularis ac veri et cognovisti et honorasti.* » Au moment où cela est écrit, Constantin n'est pas encore seul empereur, la persécution n'est pas close dans tout l'Empire, il y a encore de mauvaises gens qui sévissent dans d'autres régions du monde romain : « *Nam*

1. Harnack, p. 419
2. Lactant. *Div. inst.* i, 1, 13 (éd. Brandt, p. 4) : « Quod opus nunc nominis tui auspicio inchoamus, Constantine imperator maxime... ».
3. Lactant. *loc. cit.* : « ... salutarem universis et optabilem principatum praeclaro initio auspicatus es, cum eversam sublatamque iustitiam reducens taeterrimum aliorum facinus expiasti. [14] Pro quo facto dabit tibi Deus felicitatem virtutem diuturnitatem, ut eadem iustitia qua iuvenis exorsus es... »

malis qui adhuc adversus iustos in aliis terrarum partibus saeviunt quanto serius tanto vehementius idem omnipotens mercedem sceleris exsolvet[1]. » Ces mauvaises gens sont sans doute Maximin Daia et son gouvernement, dont Licinius débarrassera l'Orient dans l'été de 313.

La seconde dédicace revient sur le bienfait qu'a apporté aux chrétiens l'avènement de Constantin : grâce à lui, en effet, les chrétiens ne sont plus traités comme des scélérats.

Te providentia summae divinitatis ad fastigium principale provexit, qui posses vera pietate[2] aliorum male consulta rescindere, peccata corrigere, saluti hominum paterna clementia providere, ipsos denique malos a re publica submovere, quos summa potestate deiectos in manus tuas idem Deus tradidit, ut esset omnibus clarum quae sit vera maiestas. Illi enim qui ut impias religiones defenderent caelestis et singularis Dei cultum tollere voluerunt, profligati iacent, tu autem qui nomen eius defendis et diligis, virtute ac felicitate praepollens immortalibus tuis gloriis beatissime frueris. Illi poenas sceleris sui et pendunt et pependerunt : te dextera Dei potens ab omnibus periculis protegit, tibi quietum tranquillumque moderamen cum summa omnium gratulatione largitur[3].

La providence de la souveraine divinité a élevé Constantin au principat (*fastigium principale*) pour pouvoir abroger les mauvaises lois, évincer les mauvais princes. En effet, ils sont tombés du pouvoir et Dieu les a livrés aux mains de Constantin : allusion à

1. Lactant. *ibid.* 15.
2. Le mot *pietas* semble devoir être pris au sens civil qu'il a à cette époque : il ne s'agit pas de la piété envers les dieux ou envers Dieu, mais de l'amour du prince pour le peuple, les villes, la patrie, l'amour de l'État et du bien public. Maurice, t. II, p. cxvi.
3. Lactant. vii, 27, 12-14 (p. 668).

Maximien Hercule et à Maxence. Ils avaient voulu supprimer le culte du vrai Dieu pour défendre les religions impies, ils sont vaincus et morts, tandis que Constantin qui défend et qui aime le nom de Dieu, est comblé de félicité et de gloire. La droite de Dieu le protège contre tous les périls (se rappeler les intrigues de Maximien Hercule et la campagne contre Maxence), et lui assure avec un règne tranquille l'affection de tous.

La défaite des ennemis des chrétiens a montré à tous quel était le vrai Dieu (*vera maiestas*). De ce vrai Dieu Constantin défend et aime le nom (*nomen eius defendis et diligis*). Nous avons là une définition de la religion de Constantin. Quelques lignes de notre auteur vont parfaire cette définition. Le choix de Dieu, dit-il à Constantin, n'est pas immérité, qui t'a choisi pour restaurer sa sainte religion, car entre tous tu étais un modèle de vertu et de sainteté, et de tous les princes d'autrefois que la gloire dit bons, il n'en est pas un que tu n'égales, et mieux encore que tu ne surpasses. Il se peut qu'ils aient été par nature pareils aux justes : celui qui ignore Dieu peut atteindre à la ressemblance de la justice, non à la justice. Tandis que, unissant la sainteté naturelle des mœurs à la connaissance du vrai Dieu, Constantin atteint à la perfection de la justice. Puisse Dieu inspirer à Constantin la volonté de persévérer à jamais dans l'amour de son divin nom ! Ces louanges sont vives, cependant mesurées ; elles relèvent l'honnêteté naturelle du caractère et de la vie de Constantin, sur quoi tous ses contemporains s'accordent ; elles lui attribuent la connaissance du vrai Dieu, mais elles s'en tiennent là, en exprimant le vœu que ce Dieu donne au prince d'être fidèle à un si beau commencement.

Qui enim moderatorem universitatis Deum ignorat, similitudinem iustitiae assequi potest, ipsam vero non potest. Tu vero et morum ingenita sanctitate et veritatis et Dei agnitione in omni actu iustitiae opera consummas. Erat igitur congruens ut in firmando generis humani statu te auctore ac ministro divinitas uteretur. Cui nos cotidianis precibus supplicamus, ut te in primis, quem rerum custodem voluit esse, custodiat, deinde inspiret tibi voluntatem, qua semper in amore divini nominis perseveres : quod est omnibus salutare, et tibi ad felicitatem et ceteris ad quietem[1].

En somme, nos deux dédicaces, insérées telles quelles dans ce que l'on pourrait se risquer à appeler la seconde édition des *Divinae institutiones,* ont chance d'être du temps où Constantin vient de battre Maxence, c'est-à-dire de l'hiver 312-313, et ces deux dédicaces attestent que Constantin n'ignore plus le « *moderatorem universitatis Deum* », qu'il est parvenu à la connaissance du vrai Dieu, « *veritatis et Dei agnitione* », et qu'il a à cœur de défendre et d'aimer le nom de Dieu, « *nomen ius defendis et diligis* ».

L'auteur chrétien de nos deux dédicaces s'accorde avec l'auteur païen du *Panégyrique* de 313 : ils expriment, chacun à sa manière, le terme de l'évolution religieuse du prince, qui s'est incontestablement dégagé du polythéisme pour s'arrêter à la foi en un Dieu souverain et unique : ce Dieu est le même que celui des chrétiens, et Constantin en a certainement conscience, et cette conscience explique pour une part la sympathie qu'il va leur marquer par l'acte décisif qui sera l'édit de Milan.

1. LACTANT. VII, 27, 15-17 (p. 668).

III

Vainqueur, Constantin fut reçu à Rome avec une allégresse grande et unanime. Le sénat lui décerna le titre de *Maximus*, que Maximin Daia s'attribuait. Sur l'arche centrale de l'arc de triomphe de Constantin, inauguré en 315, le sénat fera graver en dédicace : LIBERATORI VRBIS, FVNDATORI QVIETIS [1]. Ces hommages de la Ville Éternelle reconnaissante étaient pour toucher Constantin, qui aimait la gloire. Certains historiens comprennent qu'il resta à Rome jusqu'au 1er janvier 313, pour inaugurer le troisième consulat qu'il partageait avec Licinius [2]. Lactance cependant suggère qu'il n'attendit pas le 1er janvier, et que, sûr de Rome où il avait rétabli l'ordre, Constantin partit pour Milan avant l'hiver, « *hieme proxima Mediolanum concessit* [3] ».

A Milan, Constantin et Licinius se rencontrèrent pour célébrer le mariage de Licinius avec Constantia, sœur de Constantin [4]. C'est à cette rencontre que

1. DESSAU, 694. — Comparez la dédicace à Constantin, du même temps (313-315), forum de Trajan : « D. N. restitutori humani generis, propagatori imperii dicionisque Romanae, fundatori etiam securitatis aeternae... C. Caeionius Rufius Volusianus v. c. consul ordinarius, praef. urbi vice sacra iudicans, numini maiestatiq. eius dicatissimus. » DESSAU, 692. Le terme « fundatori quietis publicae » se retrouve dans une dédicace à Constantin, à Ravenne, DESSAU, 699.

2. SEECK, *Geschichte*, t. I, p. 138 et 499.

3. LACTANT. *Mort. persec.* 45, 1 (p. 225).

4. BRANDIS, art. « Flavia Iulia Constantia », de la *Real-Encyclopädie* de PAULY-WISSOWA, p. 958, date le mariage de février 313. MAURICE, *Numism. constant.* t. II, p. LI, met la rencontre des deux Augustes à Milan en février 313.

l'on rapporte l'acte concerté par les deux empereurs, auquel on donne le nom d'édit de Milan : une date plus précise fait défaut. On sait seulement que Constantin a gagné Milan aux approches de l'hiver, et Licinius avant le plus fort de l'hiver. Car Maximin Daia, profitant de l'absence de Licinius, s'est mis en marche « *hieme cum maxime saeviente* » ; il est parti de Syrie, a joint la Bithynie à marches forcées, en dépit de la pluie, de la neige, de la boue et du froid, et est passé en Thrace avec une armée fourbue[1]. De son côté, Licinius est revenu en hâte, a concentré ses troupes et livré bataille à Maximin le 1er mai 313. On sera dans les limites du vraisemblable en datant au plus tard de février l'édit de Milan.

Les provinces africaines et européennes qui formaient à cette date les États de Constantin n'avaient pas besoin d'un « édit » pareil : les chrétiens y étaient en paix. Nous avons vu, en effet, que le « tyran » Maxence en 311 était entré dans la voie des restitutions, puisque par une lettre au *praefectus Urbis,* il avait fait rendre à l'Église romaine des immeubles confisqués par Maximien Hercule. En Afrique, Maxence avait appliqué le même régime de liberté et de réparation. Il est peu vraisemblable que Constantin, en Espagne et en Gaule, ait été moins libéral que le « tyran » Maxence. Donc, peut-on penser, dès avant février 313, l'Église avait recouvré sa liberté et ses biens, en Afrique, en Espagne, en Gaule, en Italie : pas n'était besoin d' « édit » : des lettres ou des rescrits aux gouverneurs de provinces ou aux préfets du prétoire avaient suffi. Mais Constantin (il faut voir là

1. LACTANT. *ibid.* 2.

une suite de sa conversion de 312) résolut de conquérir Licinius et Maximin à cette politique religieuse occidentale : les trois empereurs se concerteraient et publieraient un acte commun, qui ne pouvait être qu'une loi ou édit ou constitution, et qui étendrait à tout l'Empire romain le régime occidental. Constantin profita de la venue de Licinius à Milan pour le gagner à son dessein : un texte dut être arrêté qui définissait la liberté assurée désormais à tous les cultes, et qui énumérait les restitutions auxquelles les persécutés d'hier avaient droit. Ce texte est proprement ce que nous nommons l'édit de Milan, sans que nous voulions dire qu'il a été publié à Milan, ni même dans les États de Constantin, pour lesquels il n'avait plus de raison d'être. Et si d'aventure il n'avait été publié que par Licinius, à Nicomédie, il n'en demeurerait pas moins ce qu'il est en principe, un compromis accepté à Milan par Licinius sur la proposition de Constantin.

Eusèbe sait que, au lendemain de la victoire sur Maxence, Constantin et Licinius ont fait de concert une *loi* au sujet des chrétiens, une loi très complète, une loi qui mentionnait la victoire sur le tyran, une loi qu'ils transmirent à Maximin avec qui ils étaient en relations d'amitié [1]. Eusèbe répète cette même information un peu plus loin : Constantin et Licinius sont pour lui les auteurs de la paix, soit par les lettres qu'ils ont écrites à Maximin, soit par les « *programmes et lois* » qu'ils ont adressés à tous leurs sujets [2]. Le nom de Milan n'est pas prononcé. Cependant, on sait, grâce au texte publié

1. Euseb. *H. E.* ix, 9, 12.

2. *Ibid.* 25 : διὰ προγραμμάτων καὶ νόμων. *Programmata* désigne à cette époque les lettres d'envoi publiant les constitutions impériales.

à Nicomédie par Licinius, que la rencontre des deux empereurs a eu lieu à Milan, et qu'ils se sont concertés là au sujet des chrétiens : « *Cum feliciter apud Mediolanum convenissemus...*[1] ». La paix constantinienne a été sûrement fondée, à Milan, dans cette rencontre.

La bataille du 1er mai perdue, Maximin Daia a été obligé de fuir, de repasser le Bosphore, et de chercher un refuge à l'abri du Taurus, heureux de sauver momentanément sa pourpre en abandonnant à Licinius la Bithynie et l'Asie. Quelque temps après sa victoire, Licinius est à Nicomédie, où, le 13 juin 313, il fait afficher l'édit de paix[2]. Lactance, qui ne s'est pas soucié de rapporter la date de ce que nous nommons l'édit de Milan, aura noté avec intention cette date du 13 juin 313. Il avait noté de même la date du 24 février 303, qui est celle de l'édit de persécution de Dioclétien, et la date du 30 avril 311, qui est celle de l'édit de tolérance de Galère. Nicomédie a été la capitale de la tétrarchie persécutrice : Lactance rattache ainsi à Nicomédie l'édit de la paix définitive. Et il peut alors écrire que, entre le jour où l'Église a été renversée[3] et celui où elle a été

1. On croit avoir un monument de cette rencontre des deux empereurs, dans une médaille d'or qui porte en exergue au revers l'inscription : FELIX ADVENTVS AVGG. N. N., et au droit : INVICTVS CONSTANTINVS MAX. AVG. Le buste de Constantin est accolé au buste du Soleil. MAURICE, t. II, p. 238-242. Constantin répudiera plus tard, à partir de 324, le titre d'*invictus*, qui est pris à la mythologie solaire. MAURICE, *ibid.* p. LXVII LXVIII.

2. LACTANT. *Mort. persec.* 48, 1 (p. 228) : « ... paucis post pugnam diebus, et Nicomediam ingressus gratiam Deo, cuius auxilio vicerat, retulit, ac die iduum iuniarum Constantino atque ipso ter consulibus de restituenda ecclesia huius modi litteras ad praesidem datas proponi iussit ». Et après avoir cité le texte : « His litteris propositis, etiam verbo hortatus est ut conventicula in statum pristinum redderentur » (p. 233).

3. Allusion à la démolition de l'église de Nicomédie, en 303, au premier jour de la persécution. *Mort. persec.* 12 (p. 186).

relevée, l'intervalle est de dix ans et environ quatre mois : « *Sic ab eversa ecclesia usque ad restitutam fuerunt anni X, menses plus minus IV*[1] » : pour lui, la persécution s'est ouverte en février 303 et close en juin 313. Lactance s'exprime comme devait s'exprimer un publiciste de Nicomédie.

*
* *

Le texte affiché à Nicomédie[2] le 13 juin 313 est une lettre adressée (par Licinius) à un gouverneur de province, ici le gouverneur de Bithynie[3]. Il saute aux yeux, en effet, que le document renferme une série d'instructions qui sont adressées à un magistrat, le prince interpelle ce magistrat directement : « *Scire dicationem tuam convenit, ... Intellegit dicatio tua ...* Votre Excellence doit savoir, Votre Excellence comprend », et autres expressions protocolaires.

Les instructions adressées à ce magistrat sont comme un commentaire[4] qui explique une loi pour en

1. *Mort. persec.* 48, 13 (p. 233).

2. O. Seeck, « Das sogenannte Edikt von Mailand », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XII (1891), — qui soutient qu'aucun édit n'a été promulgué à Milan, et que le document inséré par Lactance et Eusèbe est seulement de Licinius et ne date que de Nicomédie, — fait valoir qu'un édit porte en tête le nom et les titres de l'empereur qui en est l'auteur, et s'exprime à la troisième personne : *Imperator Caesar.... dicit.* Seeck, *art. cit.* p. 381-382. En réalité, cette forme était exceptionnelle à l'époque où nous sommes. Dessau, 642. Les édits étaient de préférence en forme de lettres. Ils étaient adressés, par exemple, *ad universos provinciales.* Mais la plupart étaient envoyés aux plus hauts fonctionnaires de l'Empire, qui recevaient l'ordre de les publier. Voyez la première des *Constitutiones Sirmondianae,* qui est de Constantin et adressée au préfet du prétoire Ablavius. Cf. P. Krueger, *Histoire des sources du droit romain*, éd. fr. (1894), p. 354.

3. J. Wittig, « Das Toleranzreskript von Mailand 313 », dans le recueil de Doelger, *Konstantin der Grosse und seine Zeit* (1913), p. 58. Cf. J. Maurice, « Note sur le préambule placé par Eusèbe en tête de l'édit de Milan », *Bull. anc. litt. et arch. chrét.* 1914, p. 45.

4. L'hypothèse est de H. Hülle, *Die Toleranzerlasse römischer*

assurer l'application exacte. Ici ces instructions sont comme en marge du texte de la loi qu'elles commentent, texte reconnaissable à son style, texte désigné par le commentaire même en des termes comme : « ... *lege quam superius comprehendimus, ... fiet ut sicut superius comprehensum est* ». Discerner le texte de la loi du texte de son commentaire est une opération qui ne va pas sans incertitudes : où commence le commentaire? où finit l'édit? on peut hésiter plus d'une fois. Je vais reproduire le texte intégral de Lactance[1] en distinguant les deux sources, au moins à titre d'hypothèse :

Cum feliciter tam ego Constantinus Augustus quam etiam ego Licinius Augustus apud Mediolanum convenissemus, atque universa, quae ad commoda et securitatem publicam pertinerent in tractatu haberemus, haec inter cetera quae videbamus pluribus hominibus profutura, vel in primis ordinanda esse credidimus quibus divinitatis reverentia continebatur, ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset, quo quidem divinitas[2] in sede caelesti nobis atque omnibus qui sub potestate nostra sunt constituti placatum ac propitium possit existere.

Itaque hoc consilio[3] salubri ac rectissima ratione ineundum esse credidimus ut nulli omnino facultatem abnegandam putaremus qui vel observationi Christianorum vel ei religioni mentem suam dederet[4] quam ipse sibi aptissimam

Kaiser für das Christentum (Berlin 1895), p. 97-98, en réponse aux difficultés soulevées par Seeck. Elle vient d'être reprise par E. Galli, « L'editto di Milano del 313 », dans la *Scuola cattolica*, numéro extraordinaire de mai-juin 1913, p. 39-73, spécialement p. 64-67.

1. Le texte de l'édition de Baluze (Paris 1679), p. 41-43. Celui de Brandt (p. 228-233) est une combinaison du texte (du ms. unique) de Lactance et du texte grec d'Eusèbe.

2. Brandt propose : *quo quicquid est divinitatis.*

3. Brandt : *consilium.*

4. Brandt : *dederat.*

esse sentiret, ut possit nobis summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur, in omnibus solitum favorem suum benevolentiamque praestare.

Si fortement que l'édit de Milan ait voulu poser le principe de la liberté des cultes, on ne comprend pas qu'il ait pu débuter par deux phrases qui disent aussi parfaitement la même chose que les deux phrases que nous venons de citer. Cette tautologie s'explique au contraire si la seconde phrase est une glose de la première [1]. Je ne voudrais pas dire que cette explication s'impose, elle est plausible du moins, surtout si nous considérons que le même procédé de glose un peu littérale a été appliqué dans le reste du document. C'est, en effet, au rédacteur de cette glose supposée que nous attribuerons, et ici avec plus de certitude, les lignes qui suivent.

... *praestare. Quare scire dicationem tuam convenit placuisse nobis ut amotis omnibus omnino conditionibus, quae prius scriptis ad officium tuum datis super Christianorum nomine videbantur* [2], *nunc* [3] *cavere* [4] *ac simpliciter unusquisque eorum qui eamdem observandae religioni* [5] *Christianorum gerunt voluntatem, citra ullam inquietudinem ac molestiam sui idipsum observare contendant. Quæ sollicitudini tuae plenissime significanda esse credidimus, quo scires nos liberam atque absolutam*

1. Galli, p. 64, n'a pas relevé ce doublet, et considère les deux phrases comme appartenant également au corps de l'édit.

2. Brandt propose : *nomine <continebantur, et quae prorsus sinistra et a nostra clementia aliena esse> videbantur*. Ce supplément est pris au grec d'Eusèbe : ... ἐνείχοντο, καὶ ἅτινα πάνυ σκαιὰ καὶ τῆς ἡμετέρας πραότητος ἀλλότρια εἶναι ἐδόκει.

3. Brandt propose : *videbantur, <ea removeantur, et> nunc*. Ce supplément est pris encore au grec d'Eusèbe : ... ἐδόκει, ταῦτα ὑφαιρεθῇ, καὶ νῦν.

4. Brandt corrige *cavere* en *libere*.

5. Brandt : *religionis*.

colendae religionis suae facultatem hisdem Christianis dedisse.

Quod cum hisdem a nobis indultum esse pervideas, intelligit dicatio tua etiam aliis religionis suae vel observantiae potestatem similiter apertam et liberam pro quiete temporis nostri esse concessam, ut in colenda[1] *quod quique diligeret*[2] *habeat liberam facultatem, quas... honori neque cuiquam religioni aut aliquid a nobis*[3].

Voilà bien une glose : elle n'ajoute aucune disposition légale à la loi énoncée au début, mais elle en détaille tout le contenu. La loi, dit-elle, abroge les dispositions contraires prises antérieurement au sujet des chrétiens. Secondement, elle donne aux chrétiens la liberté pleine, absolue, de professer leur religion, sans crainte d'être inquiétés et molestés à l'avenir. Troisièmement, elle donne la même liberté aux *autres,* le législateur entendant ne contraindre aucune religion.

Le commentaire s'arrête, et le texte de la loi va reprendre avec seulement une incidente introduite comme entre parenthèses par le commentateur. Le texte de la loi reprend, dis-je, et l'on pourra noter qu'il se raccorde à merveille aux derniers mots de la première citation[4].

ATQUE HOC INSUPER in persona Christianorum statuendum esse censuimus, quod si eadem loca ad quae antea convenire consuerant, *de quibus etiam datis ad officium*

1. Brandt : *colendo.*
2. Brandt : *delegerit.*
3. Le texte appelle correction. Brandt propose : *facultatem. <Quod a nobis factum est, ut neque cuiquam> honori neque cuiquam religioni <detractum> aliquid a nobis <videatur>.* Ces suppléments sont pris à Eusèbe : τοῦτο δὲ ὑφ' ἡμῶν γέγονε, ὅπως μηδεμιᾷ τιμῇ μηδὲ θρησκείᾳ τινὶ μεμειῶσθαί τι ὑφ' ἡμῶν δοκοίη.
4. L'observation est de GALLI, p. 65.

tuum litteris certa antehac forma fuerat comprehensa, priore tempore aliquid vel a fisco nostro vel ab alio quocumque videntur esse mercati, eadem Christianis sine pecunia et sine ulla pretii petitione, postposita omni frustratione atque ambiguitate, restituant. Qui etiam dono fuerunt consecuti, eadem similiter hisdem Christianis quantocyus reddant, etiam vel hi qui emerunt, vel qui dono erunt consecuti, si putaverint[1] de nostra benevolentia aliquid, Vicarium postulent, quo et ipsis per nostram clementiam consulatur.

Ce qui suit n'est plus que le commentaire[2].

Quae omnia corpori Christianorum protinus per intercessionem tuam ac sine mora tradi oportebit.

Et quoniam iidem Christiani non in[3] ea loca tantum ad quae convenire consuerant[4], sed alia etiam habuisse noscuntur ad ius corporis eorum, id est Ecclesiarum, non hominum singulorum, pertinentia, ea omnia lege quam superius comprehendimus citra ullam prorsus ambiguitatem vel controversiam hisdem Christianis id est corpori et conventiculis eorum reddi iubebis, supradicta scilicet ratione servata, ut ii qui eadem sine pretio, sicut diximus, restituerint[5], indemnitatem de nostra benevolentia sperent.

On reconnaît la manière que nous avons signalée plus haut : la loi comporte des précisions qui en

1. Brandt : *petiverint*.
2. Galli, au contraire, estime que le texte *Et quoniam* jusqu'à *sperent* fait partie de l'édit original. J'y vois cette première difficulté que dans ce texte il est fait mention de l'édit (*lege quam superius comprehendimus*), et cette autre difficulté que le magistrat y est interpellé directement (*reddi iubebis*). Galli suppose que l'édit original lisait *reddantur*, au lieu de *reddi iubebis*, mais cette supposition est purement gratuite. De plus, l'édit désigne les chrétiens par le nom de *christiani* simplement : notre texte introduit l'expression *corpus christianorum*, et lui donne pour synonyme *ecclesiae* et *conventicula*, termes que l'édit n'emploie pas.
3. Brandt supprime *in*.
4. Brandt : *consuerunt*.
5. Brandt : *restituant*.

assurent l'exécution, et ces précisions sont données. L'office du gouverneur de la province doit veiller à l'exécution des restitutions. Les biens à restituer sont ceux qui appartenaient aux chrétiens à titre collectif, soit les immeubles où ils tenaient leurs assemblées religieuses, soit tout autre immeuble, à condition qu'il s'agisse de propriété collective et de celle-là uniquement. Le détenteur qui restitue pourra être indemnisé par le trésor public. Ce sont là des répétitions presque littérales, rédigées d'ailleurs dans un style qui n'a pas l'excellente tenue du style de la loi elle-même.

Les dernières lignes n'ajoutent rien non plus à la loi et ne sont que des redites, ou des clauses de style :

In quibus omnibus supradicto corpori Christianorum intercessionem tuam efficacissimam exhibere debebis, ut praceptum nostrum quantocyus compleatur, quo etiam in hoc per clementiam nostram quieti publicae consulatur.

Hactenus fiet ut sicut superius comprehensum est, divinus iuxta nos favor, quem in tantis sumus rebus experti, per omne tempus prospere successibus nostris cum beatitudine publica perseveret[1].

Ut autem huius sanctionis[2] *benivolentiae nostrae forma ad omnium possit pervenire notitiam, prolata programmate tuo haec scripta et ubique proponere et ad omnium scientiam te perferre conveniet, ut huius benivolentiae nostrae sanctio latere non possit.*

Le texte que nous venons de citer est celui qui se lit dans le *De mortibus persecutorum* de Lactance, et

1. Galli suppose que la phrase *Hactenus fiet* doit appartenir à l'édit original. Je la crois au contraire de la même main que la phrase *Itaque hoc consilio* dont elle est pour une part une réplique.
2. Brandt propose <*et*> *benivolentiae.*

qui est vraisemblablement celui que Lactance a pu voir affiché à Nicomédie[1].

Eusèbe nous a appris que Constantin et Licinius ont adressé des lettres à Maximin Daia, au sujet de l'établissement de la paix chrétienne : nous avons observé, après Eusèbe, que cet envoi doit être antérieur à la rupture de Maximin et de Licinius. Il est donc possible que Maximin ait reçu communication de l' « édit de Milan », et qu'il ait été sollicité de s'y associer. Eusèbe a conservé le texte d'un édit de Maximin qui est incontestablement une adaptation de l' « édit de Milan ». Maximin concède aux chrétiens la liberté de professer et de pratiquer la religion de leur choix. Il leur octroie la liberté de construire des églises. Si des maisons ou des terrains, ayant appartenu à la collectivité chrétienne, ont été confisqués en vertu de l'édit de 303, restitution en sera faite à la collectivité chrétienne[2]. Maximin accorde la liberté aux chrétiens, mais il ne parle pas de la liberté des *autres*. Il ordonne la restitution des biens ecclésiastiques confisqués, mais il ne dit pas par qui cette restitution sera exécutée. La sévérité de Licinius vainqueur contre les conseillers et les exécuteurs de la politique de Maximin donne lieu de croire que l'édit pacificateur par lui promulgué fut lettre morte et n'était peut-être qu'une duperie. On y peut voir

1. Si le texte affiché à Nicomédie, tel qu'il est produit par Lactance, est de Licinius, nous en dirons autant de ce même texte tel qu'il est produit par Eusèbe (*H. E.* x, 5, 2-14), et en dépit du préambule que lui donne Eusèbe seul. Ce préambule lui-même ne peut être que de Licinius, comme nous pensons l'avoir montré dans le *Bull. anc. litt. et arch. chrét.* 1913, p. 247-249. Cf. F. Martroye, « A propos de l'édit de Milan », *ibid.* p. 47-52.

2. Euseb. *H. E.* ix, 10, 7-11. Le texte donne aux édifices chrétiens le nom de κυριακά, qui est invraisemblable sous une plume païenne à cette date. La faute tient sans doute au traducteur grec.

du moins une attestation de « l'édit de Milan ».

On en a une autre, plus vague, il est vrai, dans un acte officiel, le procès-verbal de l'audience du 15 février 314, à Carthage devant le proconsul Aelianus, audience dans laquelle comparaît le faussaire qui a fabriqué la lettre destinée à perdre l'évêque Félix d'Aptonge. Le proconsul s'adresse au faussaire, Ingentius, et l'engage à dire toute la vérité : s'il n'entre pas dans la voie des aveux, il sera mis à la torture : « *Et ideo dic simpliciter, ne torquearis.* » Mettre un chrétien à la torture ? Le proconsul prévoit la protestation du prévenu, et il fait la déclaration que voici :

Aelianus proconsul dixit :

Constantinus Maximus semper Augustus et Licinius Caesares ita pietatem christianis exhibere dignantur, ut disciplinam corrumpi nolint, sed potius observari religionem istam et coli velint. Noli itaque tibi blandiri quod, cum mihi dicas Dei cultorem te esse, propterea non possis torqueri[1].

Les deux princes sont invoqués par le proconsul d'Afrique, car ils daignent témoigner de leur intérêt (*pietatem*) aux chrétiens, mais non jusqu'à compromettre l'ordre public (*disciplinam*). Ils veulent aussi bien que les chrétiens observent leur religion : garde-toi donc de mentir, « *quod alienum christianis esse videtur!* » Du moins ne te flatte pas, sous prétexte que tu te réclames de ta qualité de chrétien (*cum dicas Dei cultorem te esse*), de pouvoir esquiver la torture. Le proconsul d'Afrique, en 314, atteste donc que la liberté chrétienne est maintenant de droit, et que ce droit a les deux Augustes pour auteurs.

1. *Acta purgationis Felicis*, éd. Ziwsa, p. 203.

*
* *

L'acte posé par Constantin et Licinius à Milan au début de 313 se ramène à deux articles, dont le premier a trait à la liberté religieuse.

L'édit rappelle en commençant que les deux Augustes, Constantin et Licinius[1], se sont donné rendez-vous à Milan, et qu'ils y ont délibéré ensemble sur tout ce qui concernait le bien public et la sécurité publique. Parmi d'autres intérêts généraux, ils ont estimé que, avant tout, il convenait de régler ceux qui touchaient au respect de la divinité : « ... *haec inter cetera quae videbamus pluribus hominibus profutura vel inprimis ordinanda esse credidimus quibus divinitatis reverentia continebatur.* »

Que l'on compare ce considérant à ceux de l'édit de 311, simplement, on surprend une inspiration très différente et qui traduit, peut-on penser, l'esprit politique de Constantin en personne. Le législateur de 311 invoquait les « vieilles lois », et « la discipline publique des Romains », et les « *veterum instituta* », impliquant les cultes officiels dans ces « *veterum instituta*[2] ». Le législateur de 313 n'a pas un mot sur les « *veterum instituta* », le souci de les défendre semble lui être étranger : il n'a en vue que ce qui

1. La formule emphatique « tam ego Constantinus Aug. quam etiam ego Licinius Aug. » ne signifie pas que le nom de Maximin figurait dans l'en-tête : il n'avait pas figuré davantage dans l'en-tête de l'édit de Galère. Cf. DESSAU, 660.

2. LACTANT. *Mort. persec.* 34 (p. 212) : « Inter cetera quae pro rei publicae semper commodis atque utilitate disponimus, nos quidem volueramus antehac iuxta leges veteres et publicam disciplinam Romanorum cuncta corrigere... » L'édit de Maximin appuie aussi sur l'intérêt des provinciaux et sur le bien public. Mais il rappelle, sans la juger, il est vrai, « la loi de nos très divins ancêtres Dioclétien et Maximien ».

contribue au bien public, étant bien entendu que ce bien public est l'intérêt des sujets. Ainsi, sans doute, en avait jugé déjà Constance Chlore, quand il refusait de s'associer à la politique persécutrice de Dioclétien : Constantin n'a pas d'autre maxime.

A ce souci du bien public, le prince associe une vue religieuse : car il met au premier rang des intérêts généraux à sauvegarder ceux qui touchent au respect de la divinité. Voici un mot révélateur. Que l'on se rappelle, en effet, l'expression « *instinctu divinitatis* » de l'arc de triomphe constantinien de Rome : dans l'édit et dans la dédicace la même *divinitas* s'affirme comme l'objet de la religion du prince. Dans l'édit, il n'est fait mention d'aucune autre divinité que cette divinité abstraite, souveraine, anonyme. Mais les deux Augustes entendent que leur politique assure le respect qui lui est dû, « *divinitatis reverentia* », dans quelque culte qui lui soit voué et où on la reconnaîtra. On se tromperait à supposer que l'édit de Milan accorde la liberté à toute dénomination, y compris l'athéisme : la vieille maxime prêtée à Auguste, « Ne permettez à personne d'être athée », n'est pas répudiée. Le législateur ne dénombre pas les dieux, il ne connaît que la divinité en soi, et le respect qui lui est dû. Le christianisme s'accorde avec cette conception de la religion, parce qu'il est excellemment une « *divinitatis reverentia* » : il a donc droit excellemment à la liberté, en commun avec tous les cultes officiels, licites, ou privés, qui expriment la religion des hommes : « ... *ut daremus et christianis et omnibus potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset.* » L'édit de Dioclétien contre les Manichéens dénonçait précisément cette liberté d'option, reprochant aux Manichéens de suivre leur propre erreur,

« *sui erroris arbitrio* », et l'édit de Galère voulait que la persécution dioclétienne ait eu le dessein d'interdire aux chrétiens de n'écouter qu'eux-mêmes, « *pro arbitrio suo atque ut isdem erat libitum* ». L'édit de Milan brise avec cette contrainte, au nom d'une religion plus dégagée.

L'édit de Milan accorde ainsi aux chrétiens la liberté telle qu'ils la demandaient depuis Marc-Aurèle. Qu'on se rappelle Athénagore représentant à Marc-Aurèle que les lois romaines ont inculqué qu'il est impie et sacrilège de croire qu'il n'y a pas de Dieu, et qu'il faut que chacun serve les dieux qu'il veut [1]. Qu'on se rappelle surtout Tertullien représentant à Caracalla que la liberté de la conscience religieuse est de droit naturel : « *Humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere* [2]. » Lactance ne parle pas un autre langage : la religion est le lieu même de la liberté, nul ne peut contraindre personne à un acte religieux auquel il se refuse : « *Religio sola est in qua libertas domicilium conlocavit : res est enim praeter ceteras voluntaria, nec imponi cuiquam potest ut colat quod non vult* [3]. » L'héroïsme des martyrs chrétiens, plus éloquent que les revendications de leurs apologistes, a imposé ce respect de la conscience religieuse si longtemps inconnu à la brutalité de Rome, nul ne l'a mieux dit que Lactance [4].

1. *Supra*, p. 15-16.
2. *Supra*, p. 22.
3. Lactant. *Epitome*, 49, 1-2 (p. 727).
4. *Divin. inst.* v, 20, 8 (p. 469) : « Si dii sunt isti qui sic coluntur, vel propter hoc solum colendi non sunt quod sic coli volunt, digni scilicet detestatione hominum, quibus cum lacrimis, cum gemitu, cum sanguine de membris omnibus fluente lib[i]tur. At nos contra non expetimus ut deum nostrum, qui est omnium velint nolint, colat aliquis invitus, nec si non coluerit irascimur... » Rapprochez. 13, 16-18 (p. 442) : « ... [Christiani] nullos cruciatus, nullam mortem

L'édit de Milan a prévu que les fidèles des vieux cultes pourraient s'inquiéter de la liberté accordée aux chrétiens si longtemps tenus pour ennemis des dieux : si la persécution était un acte de zèle et de piété, la paix apparaît comme une apostasie dont les dieux voudront tirer vengeance. N'en croyez rien, semble répondre l'édit de Milan : nous ne cherchons qu'à assurer la « *divinitatis reverentia* », et les dispositions que nous prenons nous concilieront à nous et à tous les sujets de l'Empire la faveur de cette divinité : « ... *quo quidquid est divinitatis in sede caelesti nobis atque omnibus qui sub potestate nostra sunt constituti placatum atque propitium possit existere* ». Tout ce qu'il y a de divinité dans le ciel! Formule fuyante, calculée pour rassurer les dévots de tous les dieux, et aussi bien les fidèles du *deus summus,* sinon tout à fait les chrétiens : elle est exactement dans la ligne de l'évolution religieuse de Constantin, et si elle retarde même sur cette évolution, la raison en est sans doute que la formule est ici commune à Constantin et à Licinius.

Ce dernier, qui est païen, n'a rien à en retirer dans la glose qu'il en donne. Lui aussi, en effet, estime que l'on ne doit refuser à qui que ce soit la faculté de professer la religion qu'il sent être à sa mesure. Les chrétiens auront donc une liberté complète, « *absolutam* », mais une liberté pareille sera accordée aux non chrétiens. Licinius veut que chacun ait dans le culte qu'il choisit individuellement une liberté qui soit un gage de la paix de tous, le prince entend ne rien

recusant, ne a fide iustitiaque declinent, qui non tyrannicas iussiones, non praesidum gladios tremunt, quoniam veram et solidam libertatem constanti mente defendunt, quae in hoc solo tuenda sapienti est. Quis enim tam insolens,... qui imponat mihi necessitatem vel colendi quod nolim vel quod velim non colendi ? »

enlever à aucun culte existant : « ... *neque cuiquam religioni detractum aliquid a nobis videatur* ». En vertu de cette déclaration, les cultes officiels conservent leur statut légal : le prince reste leur tuteur, il s'interdit seulement de les rendre jamais obligatoires à personne, et lui-même ne se sent pas lié à eux. Licinius, en effet, déclare qu'il s'est voué librement à la religion de la divinité souveraine : « ... *summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur* ». Les dieux s'effacent devant la divinité abstraite. Mais cette divinité est la divinité protectrice de l'Empire, Licinius s'assure qu'elle ne refusera pas au prince son bon vouloir et la faveur dont elle est coutumière : « *Ut possit summa divinitas... in omnibus solitum favorem suum benevolentiamque praestare.* » Formule de style [1], n'était que les dieux sont remplacés par la *summa divinitas.*

Le second article de l'édit de Milan a trait à la propriété ecclésiastique. Les lieux où les chrétiens avaient coutume de s'assembler, « *loca ad quae antea convenire consuerant* », et qui, confisqués, ont été vendus par le fisc ou par quiconque les tenait du fisc, doivent être restitués aux chrétiens par le détenteur actuel, sans que ce détenteur ait le droit de réclamer rien des chrétiens. La restitution doit être intégrale et ne comporte aucun débat. Si le détenteur possède en vertu d'une donation, il doit restituer pareillement et sans délai. Quitte au détenteur, soit qu'il possède en vertu d'un achat, soit qu'il possède en vertu d'une donation, à s'adresser au vicaire du diocèse impérial

1. Comparez la formule analogue dont usait l'édit de Dioclétien *de pretiis*, en 301 : « ... ut nos, qui benigno favore numinum... rapinas gentium barbararum... conpressimus, in aeternum fundatam quietem debitis iustitiae munimentis saepiamus. » DESSAU, 642.

dont sa province fait partie : le vicaire décidera de ce que le trésor fera, au nom de la bienveillance et de la clémence du prince.

La glose de Licinius entre dans des précisions. Cette restitution aux chrétiens de leurs immeubles devra être exécutée incontinent par les soins du gouverneur de la province, et sans que les chrétiens aient à ouvrir d'action contre les détenteurs de leurs biens. Elle vise les lieux où les chrétiens avaient coutume de s'assembler, les églises et les cimetières apparemment, « *loca ad quae convenire consuerant* », mais aussi les immeubles quels qu'ils soient qui appartenaient aux chrétiens collectivement, non à des chrétiens personnellement; ce doivent être les immeubles qui servent au logement de l'évêque, des clercs, peut-être les jardins et les champs qui s'y rattachent [1]. Tout ce qui constituait la propriété collective des chrétiens et qui leur a été confisqué, doit leur faire retour sans discussion et sans répétition de prix. Les détenteurs à qui est imposée cette restitution, pourront espérer une indemnité de la bienveillance du prince. L'édit de Milan avait dit les mêmes choses : on remarquera que Licinius insiste sur la qualité des biens à restituer, ce sont les biens de la collectivité chrétienne. Licinius prononce un nom que nous attendions, celui qui désigne cette collectivité, *corpus christianorum*, et, mieux encore.

1. C'est ce que suggère la lettre de Constantin au proconsul d'Afrique, Anulinus : εἴτε κῆποι εἴτε οἰκίαι. EUSEB. *H. E.* x. 5, 17. — Rapprocher *Lib. pontif.* t. I, p. 182, notice de saint Silvestre, où parmi les terres dont Constantin fait don à la basilique de Saint-Laurent, figure le *campus Veranus* ainsi désigné : « Possessio cuiusdam Cyriacae religiosae quod fiscus occupaverat tempore persecutionis ». Dans la liste, rapprocher la « Possessio Augusti... praestans nomini Christianorum solidos CXX ». Cette *possessio Augusti* est une vieille propriété collective des chrétiens, *nomen christianorum*.

il en donne le synonyme chrétien, « *loca ad ius corporis eorum, id est ecclesiarum, pertinentia* ». La restitution sera faite « *corpori et conventiculis eorum*[1] ». La propriété ecclésiastique, en effet, était reconnue antérieurement à l'édit de 303, puisque l'édit de 303 en a prononcé la confiscation : le prince abroge la confiscation et ses effets, et prononce au profit des Églises une restitution intégrale. Licinius répète, en terminant, que cette restitution sera faite sur la sommation des gouverneurs, qui devront faire exécuter ce transfert de propriété en diligence, « *quantocius* » : le mot était déjà dans l'édit de Milan. Licinius répète encore qu'en toutes ces mesures il cherche avant tout la paix publique : « *In hoc per clementiam nostram quieti publicae consulatur* ». Licinius répète enfin qu'il attend de ces mesures la faveur divine, dont il a déjà fait l'expérience en de si grands événements : allusion à la victoire sur Maximin.

On a coutume de juger l'édit de Milan comme une *Déclaration des droits*, et ainsi on en dénature la signification véritable : l'édit de Milan est un acte politique conditionné par le moment où il fut posé : il est essentiellement une liquidation.

Le droit des Églises à posséder en tant que corps n'était pas nouveau, puisque l'édit de 303 en les spoliant atteste qu'elles possédaient déjà à ce titre. Le droit d'un *corpus christianorum* à la propriété corporative n'était pas un privilège, puisqu'il plaçait

1. Chez Lactance *conventiculum* est l'édifice où se réunissent les fidèles, l'église. *Divin. inst.* v, 11, 10 (p. 435) : « ... universum populum cum ipso pariter conventiculo concremavit ». Chez saint Cyprien, c'est la collectivité, avec un sens défavorable. *Epistul.* LIX, 14 (p. 683) : « ... contra ecclesiam constituisse conventiculum perditae factionis ».

les chrétiens dans le droit commun des associations licites. L'édit de Milan n'a donc fait que rendre aux chrétiens le statut légal de droit commun dont ils avaient joui depuis Gallien au moins, et jusqu'en 303. L'imprévu est que l'édit de Milan révoque les confiscations opérées en vertu de l'édit de 303, annule les aliénations faites par le fisc des immeubles ecclésiastiques légalement confisqués, dépossède des détenteurs qui tiennent du fisc même leurs acquisitions. Le concordat de 1801 refusera de revenir sur l'aliénation des biens ci-devant ecclésiastiques, et exigera du Saint-Siège qu'il s'engage à ne troubler en aucune manière les acquéreurs de ces biens. L'édit de Milan, plus scrupuleux et plus généreux, restitue incontinent aux chrétiens les biens confisqués de leurs Églises, et l'État prend à sa charge les frais, qui ont pu être considérables, de ce rapport. Cette restitution une fois exécutée, l'État est quitte envers les chrétiens.

L'édit de Milan n'est pas un concordat, moins encore une constitution civile du clergé. Il se rapprocherait assez bien de notre constitution de 1791 garantissant « comme droits naturels et civils la liberté à tout homme d'exercer le culte religieux auquel il est attaché ». La politique qui a voulu imposer les cultes officiels à tous les sujets de l'Empire romain, a rendu ces cultes odieux, a ensanglanté le monde, et n'a pas réussi. C'est une politique que l'édit de Milan entend liquider, en assurant la paix publique par l'établissement de la liberté religieuse. Dans les limites du respect de la divinité, il n'y a plus de cultes illicites et il n'y a plus de cultes obligatoires. L'édit de Milan ne constitue pas au christianisme un privilège : il lui accorde la liberté

que le droit public romain reconnaissait au Mithraïsme, aux Éleusinies, aux associations religieuses établies un peu partout, une liberté à l'organisation et à l'exercice de laquelle l'État entend, semble-t-il, être étranger.

L'édit de Milan est un moment unique. La politique persécutrice liquidée dans ses effets et tout autant dans ses maximes, le christianisme se trouve libre de la liberté qu'il revendiquait, et le prince lui-même conquiert du même coup une liberté pareille[1]. Le prince reste souverain pontife et tuteur des dieux, mais il n'assure désormais aux cultes païens quels qu'ils soient que la liberté : une religion du prince s'affirme, qui ne contemple que la divinité, tout ce qu'il y a de divinité dans le ciel, ne réalise la religion que comme le respect de cette divinité, en laissant chacun libre de préciser à son gré, et s'assure cependant que la divinité ainsi conçue est propice à l'Empire plus qu'elle n'a jamais été. Telle est la doctrine de l'édit de Milan.

*
* *

Mais il convient d'ajouter aussitôt que les dispositions personnelles de Constantin dépassent déjà cette doctrine. Il faut compter avec la soudaineté de Constantin ; il faut compter avec les influences qu'il accepte, celle de l'évêque Hosius à cette date sans doute ; il faut compter avec la gratitude qu'il a au Dieu des chrétiens et que l'édit de Milan n'épuise

1. Se rappeler la déclaration : « ... Summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur. » Cette liberté du prince de professer lui aussi la religion de son choix, semble avoir déconcerté Eusèbe, qui dans sa traduction grecque de ce passage a supprimé bel et bien les mots « cuius religioni liberis mentibus obsequimur »

pas. Comme attestation de cette disposition de Constantin, nous avons, du début de 313, ses lettres à Anulinus et à Cécilien.

Il écrit à Anulinus, proconsul d'Afrique : « Nous ordonnons que, sitôt la présente reçue, les biens de l'Église catholique des chrétiens, soit dans les villes, soit ailleurs, qui seraient détenus par des citoyens ou par d'autres, tu les fasses aussitôt restituer aux Églises des chrétiens. Car nous avons décidé que ces biens ci-devant des Églises leur fassent retour[1]... » Constantin ne se contente donc pas de parler des chrétiens, comme fait l'édit de Milan ; il parle de leurs Églises, il parle de « l'Église catholique des chrétiens » (τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ καθολικῇ τῶν Χριστιανῶν), suggérant par ce terme qu'il distingue l'Église catholique de quelque autre dénomination.

Une seconde lettre au même proconsul apporte des révélations de plus. « Comme il est d'expérience constante que le mépris du culte dans lequel est observé le respect le plus élevé de la très sainte et céleste puissance, a fait courir les plus grands dangers à la chose publique, et que, au contraire, l'adoption et l'observance scrupuleuse de ce culte assure la plus grande prospérité au nom romain et le succès à toutes les affaires des hommes, les bienveillances divines le procurant ainsi ; il nous plaît que les hommes qui, avec la sainteté requise et la fidélité à cette loi, se consacrent au service de ce divin culte,

1. EUSEB. *H. E.* x, 5, 15-17. — Il faut souligner la petite phrase : ἐπειδήπερ προῃρήμεθα (προαιρεῖσθαι = *constituere*) ταῦτα ἅπερ αἱ αὐταὶ ἐκκλησίαι πρότερον ἐσχήκεσαν, τῷ δικαίῳ αὐτῶν ἀποκατασταθῆναι : puisque nous avons décidé que ce qu'avaient possédé ci-devant lesdites Églises serait restitué à leur domaine. Cette petite phrase fait allusion à un acte impérial restituant aux Églises leurs biens confisqués.

trouvent la récompense de leurs services. C'est pourquoi, dans la province qui t'est confiée, dans l'Église catholique à la tête de laquelle est Cécilien, les hommes qui sont voués au service de ce saint culte, et qui portent le nom de clercs, je veux qu'ils soient exempts des charges publiques, crainte que quelque erreur ou quelque sacrilège ne les éloigne du culte qu'ils doivent à la divinité... Car leur fidélité à l'adoration de la divinité contribue grandement au bien public [1]. » — La religion de Constantin, qui se définit dans l'édit de Milan « *divinitatis reverentia* », s'affirme ici dans une formule pareille : περὶ τὸ θεῖον λατρεία, l'adoration du divin. Le christianisme est aux yeux de Constantin la religion qui rend à la divinité le culte le plus digne d'elle : la « très sainte » majesté qui est « dans le ciel » trouve dans le christianisme un « culte saint », un « culte divin » (τῇ ἁγίᾳ ταύτῃ θρησκείᾳ, τῆς θείας θρησκείας). Et tout de suite s'esquisse la raison de croire qui se retrouve dans l'édit de Milan : l'adoption du christianisme assure la prospérité du nom romain, le prince déclare que c'est là un fait d'expérience constante, expérience par laquelle il a passé lui-même évidemment. Théodicée quelque peu judaïque, sans doute, mais qui vaut ici comme expression de l'expérience religieuse de Constantin en personne.

Cette estime qu'il a du christianisme le presse de faire des libéralités au clergé chrétien : il accorde à celui de l'Afrique proconsulaire l'exemption des

1. EUSEB. *H. E.* x, 7. Notez les expressions : τὴν θρησκείαν ἐν ᾗ ἡ κορυφαία τῆς ἁγιωτάτης ἐπουρανίου (Suppléez δυνάμεως avec Christophorson et Wendland) αἰδὼς φυλάττεται, — ἐν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ ᾗ Καικιλιανὸς ἐφεστηκεν, — τῆς θεραπείας τῆς τῇ θεότητι ὀφειλομένης.

charges publiques (λειτουργίαι, *munera civilia*) ou prestations [1]. On aurait tort de voir dans l'octroi de cette exemption l'intention d'assimiler le clergé aux sacerdoces des cultes officiels, eux aussi exempts des *munera civilia*, car pareille exemption a été octroyée à bien d'autres. Les présidents de synagogues juives, sous le nom de *patriarchae* ou de *presbyteri*, sont exemptés des charges publiques par une loi de Constantin [2]. Les professeurs ou *magistri* que, soit l'État, soit les villes, stipendiaient, médecins, grammairiens, rhéteurs, philosophes, jouissaient dès avant Vespasien de l'exemption des *munera civilia* : Constantin la leur a confirmée [3]. Les athlètes étaient traités de même, et aussi bien les membres de telles associations sportives et musicales [4]. Le clergé est désormais considéré comme contribuant par sa profession au bien public : tel est le sens de l'immunité que Constantin lui accorde. Constantin a en vue de l'exo-

1. Voyez l'énumération des *munera*, C. Lécrivain, art. « Munus » du *Dict.* de Saglio, p. 2039-2045.

2. *Cod. theod.* xvi, 8, 2 (éd. Mommsen, p. 887). Cf. xvi, 8, 1.

3. *Cod. theod.* xiii, 3, 3 (p. 741). Constantin exempte des charges personnelles dans toutes les villes trente-cinq industries d'art, dont nous avons la liste. *Cod. theod.* xiii, 4, 2 (p. 746). Il est probable, conclut M. Lécrivain (p. 2041), que presque toutes les corporations d'arts et de métiers libéraux eurent l'exemption au moins des charges personnelles.

4. P. Jouguet, *La vie municipale dans l'Égypte romaine*, p. 101-102 : « L'immunité des athlètes nous est attestée pour l'Égypte comme pour toutes les autres parties de l'Empire... Des privilèges du même genre sont accordés aux membres des associations athlétiques et musicales; par exemple, la ἱερὰ ξυστικὴ περιπολιστικὴ σύνοδος τῶν περὶ Ἡρακλέα καὶ τὸν ἀγώνιον καὶ τὸν αὐτοκράτορα, etc..., cercle agonistique qui avait des succursales partout, notamment en Égypte, ... a reçu des faveurs de Claude. Les ἀπὸ τῆς οἰκουμένης περὶ Διόνυσον τεχνῖται ἱερονῖκαι καὶ στεφανῖται, qui paraissent faire partie d'une association connue, la ἱερὰ μουσικὰ περιπολιστικὴ οἰκουμενικὴ μεγάλη σύνοδος, ont été favorisées par plusieurs princes de privilèges parmi lesquels on reconnaît... la faculté de ne pas loger les fonctionnaires ou soldats de passage. »

nérer de charges dispendieuses, par exemple de loger les soldats et fonctionnaires de passage; ou délicates, comme le *munus iudicandi* dans les procès civils; ou inconciliables avec sa conscience, comme la *cura ludorum* et toute fonction pouvant comporter quelque acte de culte païen. Mais le prince accorde cette immunité au clergé de l'Église catholique à la tête duquel est Cécilien évêque de Carthage, excluant ainsi tacitement les clercs qui ne sont pas en communion avec Cécilien.

A ces deux lettres au proconsul Anulinus on joindra la lettre à l'évêque de Carthage en personne. Cette lettre révèle que Constantin est entré dans la voie des dons magnifiques. Il a décidé de distribuer des gratifications à « quelques-uns des serviteurs du légitime et très saint culte catholique », dans les provinces africaines. A Ursus, *rationalis* d'Afrique, il a donné l'ordre de verser à Cécilien trois mille *folles* [1]. Il veut que Cécilien, dès qu'il aura touché cette somme, la distribue aux susdits clercs conformément au bref ou liste que Hosius a fait parvenir à Cécilien. Si cette somme ne suffit pas, Cécilien s'adressera à Héraclide, *procurator rei privatae*, qui a l'ordre de donner à Cécilien tout l'argent qui lui manquerait. — Constantin, en témoignant cette générosité à l'évêque de Carthage, a en vue le clergé catholique, le clergé de l'Église qui est légitime et sainte : il y a donc une autre Église, qui apparemment n'est ni légitime, ni sainte. Constantin le sait si bien que sa lettre se termine par des menaces contre les premiers Donatistes : il a appris que des

1. *Follis* est un sac. Il y a des *folles* d'or, des *folles* d'argent, des *folles* de bronze. S'il s'agit ici de *folles* de bronze, 3.000 *folles* font trente livres d'or romaines; la livre d'or valant environ mille francs.

hommes à l'esprit faux troublent « le peuple de la très sainte et catholique Église par une détestable corruption ». Il a donc fait tenir des ordres au proconsul Anulinus et au vicaire Patricius : si ces perturbateurs, ces fous, bougent, que Cécilien aille trouver le proconsul et le vicaire, qu'il leur fasse un rapport, et que les deux magistrats prennent l'affaire en main [1]. La lettre de Constantin à Cécilien s'achève par cette salutation : « Que la divinité du grand Dieu te garde de nombreuses années [2] ! » La divinité du grand Dieu, toujours la divinité de l'édit de Milan : aucune allusion au Christ. Mais le prince ne parle plus des chrétiens en général : il connaît l'Église seule légitime et très sainte, la très sainte et catholique Église, à laquelle il oppose le désordre et la folie de ceux qui osent troubler son unité, désordre et folie qu'il entend déjà faire cesser par l'intervention persuasive de ses magistrats. Et nous sommes dans les premiers mois de 313 !

L'impassibilité juridique de l'édit de Milan ne doit donc pas faire illusion : la sympathie chaleureuse de Constantin est acquise aux chrétiens, et il ne connaît de chrétiens que les catholiques. Lactance, dont la pensée éclaire si bien celle de Constantin. à condition de ne supposer à Constantin rien de la culture de Lactance, et seulement des intuitions d'homme d'État, Lactance a marqué le contraste que faisait, à une heure où ni l'Arianisme, ni le Donatisme, n'étaient nés, le catholicisme en regard de ses dis-

1. En grec : ἄνευ τινὸς ἀμφιβολίας τοῖς προειρημένοις δικασταῖς πρόσελθε, καὶ, αὐτὸ τοῦτο προσανένεγκε, ὅπως αὐτοὺς ἐκεῖνοι καθάπερ αὐτοῖς παροῦσιν ἐκέλευσα ἐπιστρέψωσιν. Les deux mots αὐτοὺς ἐπιστρέψωσιν signifient exactement : que lés deux magistrats *ramènent* les rebelles : il ne peut être question que de persuasion.

2. Euseb. *H. E.* x, 6.

sidents. Il existait des Églises novatiennes, il existait des Églises marcionites, il existait des Montanistes encore et des Valentiniens : Lactance refuse de donner à ces dissidents le nom de chrétiens :

... Illi omnes... divinum nomen et cultum per imprudentiam perdiderunt. Cum enim Phryges aut Novatiani aut Valentiniani aut Marcionitae[1] ... seu quilibet alii nominantur, Christiani esse desierunt... Sola igitur catholica ecclesia est quae verum cultum retinet[2].

Le culte divin, le vrai culte est celui que pratique le catholicisme : nous avons rencontré les mêmes expressions dans la lettre de Constantin à Anulinus.

*
* *

Lactance a écrit dans son *De ira Dei :* « On monte par plusieurs degrés au domicile de la vérité. Le premier fait juger les fausses religions et rejeter les cultes impies. Le second découvre qu'il n'y a qu'un dieu souverain, *quod unus sit deus summus.* Le troisième révèle le ministre que ce Dieu a envoyé sur terre pour l'annoncer[3]... » Ces trois degrés ont été gravis par Constantin. Il s'est dégagé du polythéisme, pour se fixer dans l'affirmation de la

1. Lactance ajoute « *aut Anthropiani* ». Il peut avoir pris ce nom à CYPRIAN. *Epistul.* LXXIII, 4 (p. 781).

2. LACTANT. *Divin. inst.* IV, 30, 10-11 (p. 396). Il ajoute : « Hic est fons veritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum Dei : quo si quis non intraverit vel a quo si quis exierit, a spe vitae ac salutis alienus est. Neminem sibi oportet pertinaci concertatione blandiri. Agitur enim de vita et salute : cui nisi caute ac diligenter consulatur, amissa et extincta erit. Sed tamen quia singuli quique coetus haereticorum se potissimum Christianos et suam esse catholicam ecclesiam putant, sciendum est illam esse veram in qua est confessio et paenitentia, quae peccata et vulnera quibus subiecta est inbecillitas carnis salubriter curat. » Ces dernières lignes visent les Novatiens.

3. LACTANT. *De ira Dei*, II, 1-2 (BRANDT, p. 69).

summa divinitas. Il connaît le Christ à qui il a voué son armée au matin de la victoire du pont Milvius. Constantin se persuade que la *summa divinitas* n'a de culte digne d'elle que dans le catholicisme [1]. La divinité dans le ciel, le catholicisme sur terre, sont les deux pôles de la religion de Constantin.

L'élément déterminant de la conversion de Constantin a été sa conversion même. Constantin, dès 312, peut avoir eu l'ambition de substituer à la tétrarchie dioclétienne une monarchie universelle, et l'ambition aussi de fonder une dynastie sur le principe de la légitimité : ses relations avec l'Église ne pouvaient servir ses ambitions, que pour autant qu'il accordait à l'Église la tolérance. Tout ce qu'il lui a octroyé de plus, il l'a octroyé par sympathie désintéressée de tout calcul politique, et autant dire par dévotion [2].

Le dirons-nous « converti »? Eusèbe, dans le panégyrique qu'il prononce à Tyr en 314 ou 315, se représente Constantin et Licinius, restaurateurs de la paix, « crachant au visage des idoles mortes » et « raillant la vieille erreur héréditaire » : Eusèbe prête aux deux Augustes, dont le second n'a jamais été chrétien, l'âme de Polyeucte : combien il s'en faut que cette âme ait été jamais celle même de Constantin! L'erreur d'Eusèbe est aussi bien celle des auteurs modernes qui discutent, en lui appliquant les règles de la morale chrétienne, ce qu'ils appellent le cas de conscience de Constantin converti, conservant le titre et la fonction de *Pontifex Maxi-*

1. L'importance du catholicisme dans la pensée de Constantin a échappé à HEIKEL, p. LXXXVIII. HÜLLE, p. 102-103, a mieux vu que pour Constantin il n'est de chrétiens que les catholiques. Autant SCHWARTZ, *Kaiser Constantin*, p. 71.

2. Contre SCHWARTZ, *Kaiser Constantin*, p. 72.

mus[1]. Ils le rapprochent du roi Jacques II demandant à Bossuet si, dans l'hypothèse où il recouvrerait le trône d'Angleterre, il pourrait accepter le titre de *Protector anglicanae ecclesiae*. Quelle illusion de supposer à Constantin les scrupules d'un Stuart!

L'illusion n'est pas moindre des historiens qui naguère ont voulu voir dans les avances faites par Constantin au christianisme le jeu d'un homme d'État sans religion, entre les mains de qui le christianisme n'était qu'une valeur politique. Cette interprétation, qui fut celle de Duruy, de Burckhardt, et d'autres, est d'une psychologie qui n'a rien d'antique. M. Seeck, après Funk[2], a le mérite d'avoir fait justice de cette erreur. Les chrétiens en 312 étaient, selon M. Seeck, politiquement négligeables : paysans, soldats, lettrés, noblesse sénatoriale, dit-il, « tout ce qui dans l'Empire, par la culture ou par la naissance, par la richesse ou par le courage, avait quelque influence, appartenait en masse au parti du paganisme. et n'avait devant soi à professer le christianisme qu'une part de la plèbe des cités ou des classes moyennes, qui à ce moment ne représentait pour ainsi dire rien de politique ». Quel appui, ajoute M. Seeck, pouvaient apporter à la puissance d'un empereur ces « saints oubliés du monde »? — Peut-être M. Seeck dépasse-t-il le but : la politique n'est pas tout. Ne suffisait-il pas que les chrétiens, sujets de l'Empire, fussent un nombre considérable, et que la persécution n'eût pas eu raison de leur constance, pour qu'un prince, soucieux comme Constantin de la paix publique, dût avoir à

1. Voyez la pénétrante étude de A. BERNAREGGI, « Costantino imperatore e Pontefice Massimo, Casistica storica », dans le numéro déjà cité de la *Scuola Cattolica*, p 237-253.

2. FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. II, p. 2-13.

cœur de faire cesser cet état violent? Mais, et ici nous redevenons pleinement d'accord avec M. Seeck, Constantin y vit son devoir de prince, et par surcroît un devoir religieux, l'ordre ou tout au moins la suggestion de Dieu, et la certitude que ce faisant il s'assurait la perpétuelle protection de ce Dieu. Cette religion sans doute porte l'empreinte de son caractère et de son temps, on ne peut mettre en doute ni sa sincérité, ni sa profondeur [1]. Il est toutefois indispensable d'ajouter que cette religion du prince n'est qu'un commencement de christianisme.

La « conversion » de Constantin l'a détaché rationnellement du polythéisme, l'a rallié à la *summa divinitas,* mais ne l'a pas fait positivement chrétien, pas même catéchumène : en 312-313, Constantin rend justice au christianisme, mais, si fort qu'il soit porté vers lui, si grands que soient les gages qu'il lui donne, il réserve sa liberté personnelle. Jamais, dit M. Seeck, il n'a formé le dessein de s'imposer à l'Église comme son maître, c'est très vrai : mais son personnage impérial est si souverain, si surhumain, qu'il fait de lui, à ses propres yeux, l'arbitre des choses divines sur terre et le fondé de pouvoir de la *summa divinitas* avec laquelle il traite comme directement.

Si nous voulions nous assurer que cette conception n'a rien d'inouï, qu'elle est au contraire dans l'air que respire Constantin, pour peu qu'il n'écoute que ses courtisans païens, nous n'aurions qu'à relire Lam-

1. SEECK, *Geschichte*, t. I. p. 56-61. Ces considérations de Seeck vaudront contre SCHWARTZ, *Kaiser Constantin*, p. 18, aux yeux de qui l'Église était une puissance (Weltmacht) assez forte pour déterminer l'Empire à une alliance avec elle. Non, et la preuve en est que Dioclétien avait fait de l'indifférence envers le christianisme toute sa première politique. SCHWARTZ, p. 49, a parfaitement saisi ce trait du système de Dioclétien.

pride, et nous y surprendrions la haute idée que Constantin se fait de son personnage impérial, comment il entend se rattacher naïvement aux Antonins, imiter Marc-Aurèle et Antonin le Pieux[1]. Lampride cite de lui ce mot de caractère : « *Imperatorem esse fortunae est. Agendum vero ut sint imperio digni, quos regendi in necessitatem vis fatalis adduxerit*[2]. » Le fatalisme de cette maxime n'est que d'apparence : Constantin a conscience qu'il tient de Dieu sa dignité et sa puissance de prince. M. Seeck dit quelque part que Constantin, qui était profondément un homme de devoir, a toujours subordonné ses devoirs envers l'Église à ses devoirs envers l'Empire[3]. Cette réserve est le mot de l'énigme de la conversion de Constantin.

1. LAMPRID. *Heliogab.* 2, 4 (éd. PETER, p. 221) : « ... quamvis [Heliogabalus] sanctum illud Antoninorum nomen polluerit, quod tu, Constantine sacratissime, ita veneraris, ut Marcum et Pium inter Constantios Claudiosque, velut maiores tuos, aureos formaveris, adoptans virtutes veterum tuis moribus congruentes et tibi amicas caras. »

2. *Ibid.* 34, 4-5 (p. 245) : « Deinde illud, quod clementia tua solet dicere, credidi esse respiciendum : Imperatorem esse fortunae est. Nam et minus boni reges fuerunt et pessimi. Agendum vero, quod pietas tua solet dicere, ut sint imperio digni, quos regendi in necessitatem vis fatalis adduxerit. »

3. SEECK, t. I, p. 70.

IV

Après avoir publié l'édit de paix à Nicomédie le 13 juin 313, Licinius n'interrompit pas la campagne contre Maximin Daia, qui, retranché derrière les défilés du Taurus, espérait défendre les provinces qui lui restaient. Délogé par l'armée de Licinius des positions où il s'était fortifié, Maximin fut cerné dans Tarse, bloqué par mer et par terre, et mourut à propos, s'il ne s'empoisonna pas, pour ne pas tomber aux mains du vainqueur [1]. Constantin et Licinius prononcèrent la *damnatio memoriae* de Maximin [2].

Dans ces provinces d'Orient, où la persécution avait été si tenace et si cruelle, autant par le fait de Maximin que par la passion sectaire des plus hauts fonctionnaires impériaux et des sacerdoces païens, Licinius estima qu'il fallait faire des exemples. Le ministre que Maximin avait le plus honoré, Peucetius, fut mis à mort. Le préfet d'Égypte, Culcianus, qui avait été un exécuteur zélé de la persécution, paya son zèle de sa tête. A Antioche, le gouverneur de la province périt de même : c'était ce Théotekne, qui à Antioche avait exploité le sanctuaire de Zeus Philios et capté la confiance de Maximin par les oracles qu'il obtenait de la statue trop complaisante du dieu. Les prêtres de Zeus Philios furent mis à la torture et avouèrent

1. LACTANT. *Mort. persec.* 49 (p. 233-234). EUSEB. *H. E.* IX. 1[illegible] 12.
2. EUSEB. IX. 11, 2.

leurs supercheries [1]. La main de Licinius se fit sentir, assure Eusèbe, à toutes les magistratures et à tous les commandements où l'on avait partagé les sentiments antichrétiens de l'empereur déchu [2].

Dans le panégyrique qu'il prononce en 314 ou 315, à l'occasion de la dédicace de la grande église de Tyr [3], Eusèbe de Césarée prête une voix à l'allégresse du christianisme d'Orient sortant des ruines, rebâtissant ses églises plus spacieuses et plus brillantes qu'elles n'ont jamais été. La description de la basilique de Tyr, qu'Eusèbe intercale dans son sermon, donne en effet une idée de ces architectures faites pour impressionner les païens qui les verront du dehors : l'église est une « demeure royale [4] ». L'évêque de Tyr est loué par Eusèbe d'avoir élevé un édifice d'une extrême richesse, de l'avoir élevé sur l'emplacement même de celui que la persécution avait rasé, et de l'avoir élevé grâce à la générosité magnifique de ses seuls fidèles [5]. Car la basilique de Tyr a été construite par la communauté chrétienne de Tyr, sans qu'il soit fait mention d'aucune contribution de l'empereur Licinius. Mais Eusèbe nomme les empereurs régnants : il les

1. *Ibid.* 4-6.
2. *Ibid.* 3.
3. Date défendue par HARNACK, *Chronologie*, t. II, p. 108. Si le dixième livre de *H. E.* appartient à une troisième édition, comme le veut Schwartz, et que la deuxième édition qui inclut le livre neuvième soit de 315, il faudra retarder la dédicace de la basilique de Tyr jusqu'en 317. SCHWARTZ, *Eusebius Werke*, *Kircheng. Einleit.* p. LIX.
4. EUSEB. *H. E.* x, 4, 36-54. Notez : τὸν δὲ βασίλειον οἶκον... (*id.* 42). Notez « les trônes pour ceux qui sont le plus haut, afin de relever la dignité des premiers sièges » (*id.* 44).
5. Il y revient avec insistance : τὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἐπεσκευασμένον ναόν (*id.* 22), σὺν μεγαλοφροσύνῃ πλουσίᾳ, τῇ τῶν εἰσφορῶν μεγαλοψυχίᾳ (*id.* 26), μετὰ τῆς κοινῆς ὑμῶν ἁπάντων ὁμοφροσύνης (*id.* 36). Rapprochez la description que l'évêque de Laodicée fait de la basilique qu'il a construite, plus exactement, reconstruite, et à ses propres frais, semble-t-il bien. *Bulletin anc. litt. chrét.* 1911, p. 26.

représente conscients de devoir à Dieu leur victoire sur les tyrans, allusion à la victoire de Constantin sur Maxence et de Licinius sur Maximin. Il les imagine crachant au visage des idoles mortes, foulant aux pieds les rites impies des démons, raillant l'antique erreur héréditaire, reconnaissant le Dieu unique et souverain pour leur bienfaiteur [1]. L'emphase de ces affirmations caractérise bien la manière d'Eusèbe panégyriste, à qui sa rhétorique enlève le sens de l'exactitude : car, si Constantin est « converti », et si Licinius professe le monothéisme, cette foi ne leur inspire envers la vieille religion romaine aucun des gestes que leur attribue Eusèbe. Il reste que les princes ennemis du christianisme ne sont plus, et que « la terre habitée a été purifiée par des princes que Dieu aime [2] ». Ce qui revient à dire que Licinius a été d'abord associé à Constantin, dans la reconnaissance des évêques d'Orient.

Les dispositions du « vieux lansquenet » envers le christianisme changèrent. On a observé que ce changement, qui date de 320 et ne fit que s'aggraver, répond à l'altération de ses rapports avec Constantin [3]. L'absolue liberté que l'édit de Milan assurait aux chrétiens pour la pratique de leur culte requérait l'absolue confiance de l'autorité civile vis-à-vis des chrétiens : un prince ombrageux ou hostile devait être tenté de jalouser et de limiter cette liberté par

1. Euseb. *H. E.* x, 4, 16. Eusèbe ajoute : « Ils reconnaissent sur des monuments (ἐν στήλαις) le Christ fils de Dieu pour roi souverain (παμβασιλέα τῶν ὅλων) et pour sauveur, et leurs victoires sur les impies ils les inscrivent en caractères royaux au milieu de la ville qui règne sur le monde » (τῇ βασιλευούσῃ τῶν ἐπὶ τῆς γῆς πόλει).

2. Euseb. *H. E.* x, 4, 29 et 60. L'auteur du *De mort. persecut.* 1, 3, est dans le même sentiment.

3. Seeck, t. I, p. 510. C'est Seeck qui traite Licinius de vieux lansquenet.

des règlements de police et par des « articles organiques ».

Eusèbe, qui était évêque de Césarée de Palestine depuis 313, croit-on, et qui est ici un témoin immédiat des faits qu'il rapporte[1], parle d'une « loi » visant l'exercice du culte chrétien, par laquelle Licinius interdit aux hommes de prendre part aux mêmes prières que les femmes, entendez aux mêmes assemblées liturgiques. La même loi interdit aux femmes de « fréquenter les vénérables enseignements de la vertu », et aux évêques de prêcher aux femmes la parole de Dieu : l'enseignement devait être donné aux femmes par des femmes. Eusèbe assure que cette loi eut un universel succès de ridicule, et elle semble n'en avoir pas eu d'autre. — Licinius imagina une seconde vexation : il prescrivit que les assemblées chrétiennes ne se tinssent plus désormais autrement qu'en plein air, hors de l'enceinte des villes[2]. Cette seconde loi avait peut-être pour excuse l'échec de la première; on ne la prit pas au sérieux davantage, assure Eusèbe. — Ces vexations révélaient chez le prince le parti pris de déshonorer les assemblées chrétiennes et le clergé : le législateur affectait de défendre la moralité contre les prétendus dangers que lui faisait courir le christianisme. Dans la province du Pont, on alla plus loin : des églises furent fermées, d'autres furent démolies, par l'administration impériale, sans doute en vertu des deux lois précitées[3].

Du moment qu'il sévissait contre le christianisme, Licinius ne pouvait pas ne pas prendre ombrage de

1. Sur les sources de l'histoire de la persécution de Licinius, A. Casamassa, *I documenti della Vita Constantini di Eusebio Cesareense* (Roma 1913), p. 43-51.
2. Euseb. *V. C.* I, 53.
3. Euseb. *H. E.* X, 8, 15; *V. C.* II 2.

la confédération des évêques. Par une « loi » donc il leur interdit de se rencontrer nulle part et d'aucune façon; il interdit à qui que ce fût d'entre eux de se transporter dans une Église voisine de la sienne propre; il leur interdit de tenir des synodes, de délibérer sur leurs intérêts et de prendre des décisions. Les évêques étaient donc mis dans l'alternative d'être poursuivis s'ils violaient la loi, ou de violer les règles ecclésiastiques s'ils la respectaient : la vie de l'Église devenait impossible[1]. Des évêques ne tardèrent pas à être frappés pour n'avoir pas obtempéré aux ordres du prince[2].

On ne put plus douter de son arrière-pensée, quand on le vit écarter de sa maison impériale quiconque était chrétien, puis épurer de même l'administration impériale et relever de leurs charges tous les fonctionnaires chrétiens : il recourut pour cette épuration à un procédé qu'il savait efficace, il imposa à tous les fonctionnaires l'obligation de sacrifier aux idoles[3]. Ces mesures, qui étaient autant d'attentats

1. Euseb. *V. C.* I, 51. Peut-être Socrate fait-il allusion à cette disposition interdisant les réunions d'évêques, *H. E.* I, 3. Du moins Socrate a-t-il bien marqué l'allure sournoise de la persécution de Licinius.

2. Euseb. *H. E.* X, 8, 17; *V. C.* II, 2.

3. Euseb. *H. E.* X, 8, 10; *V. C.* I, 52 et 54. Dans ces textes, il est question d'atteindre τοὺς κατὰ πόλιν στρατιώτας, et encore τοὺς κατὰ πόλιν στρατιώτας ἡγεμονικῶν ταγμάτων. L'administration impériale porte le nom d'armée, *militia*, et ses fonctionnaires celui de soldats, *milites*. Nous l'avons montré (après M. Pio Franchi de' Cavalieri) à propos de l'épitaphe de l'évêque de Laodicée, Eugène. *Bulletin d'anc. litt. et archéol. chrét.* 1911, p. 27-28. — A l'appui on peut citer ce que Philostorge (chez Suidas) rapporte de l'évêque de Mopsueste, Auxence. Il est à la cour de Licinius, il est notaire, et Philostorge écrit qu'il est de ceux qui ont bien servi (παρὰ τῶν ἐπιφανῶς τῷ βασιλεῖ Λικινίῳ στρατευσαμένων). Licinius se trouvant dans son palais, dans une αὐλή où coulait une fontaine décorée d'une statue d'Apollon, avise une grappe sur une treille, fait couper la grappe par Auxence, et veut qu'Auxence la mette aux pieds de l'Apollon. Auxence refuse et

à la liberté octroyée par l'édit de paix, annonçaient une persécution, que l'on commençait de croire inévitable. Elles attestent du moins qu'en Orient le paganisme n'avait pas été réduit à l'impuissance par la défaite de Maximin Daia et par la première politique de Licinius, qu'au contraire son influence tendait à renaître et à s'imposer à un prince de religion indécise. Le péril aurait pu être très grave, si Licinius avait été fort; mais il avait irrité ses sujets par son avarice, par sa fiscalité, par des lois concernant le mariage et les funérailles qui bouleversaient les vieux usages, par des sévérités qui avaient frappé les plus honnêtes gens. On tournait les regards vers Constantin, Licinius ne l'ignorait pas, il reprochait même aux chrétiens de ne prier que pour son collègue[1]. Le contraste des deux empereurs devait finir par un conflit, qui éclata en 324[2]. Vaincu en Thrace le 3 juillet, près d'Andrinople, vaincu en Bithynie le 18 septembre à Chrysopolis, Licinius dut renoncer à l'Empire.

Eusèbe a donné à la campagne de Constantin contre Licinius une allure de croisade : Constantin n'aurait marché que pour délivrer les chrétiens de l'oppression de Licinius[3]. Eusèbe ne suppose pas à Constantin d'ambition politique, ni dans cette affaire le dessein de restaurer l'unité de l'Empire romain. Toutefois on ne peut douter que Constantin ait donné au christianisme des gages de plus en plus marqués : le

est obligé de démissionner, τῆς στρατείας ἀποπαυσάμενος. Auxence se défait aussitôt du ceinturon insigne de sa fonction. PHILOSTORG. V, 2[a] (éd. BIDEZ, p. 67-68).

1. EUSEB. *H. E.* VIII, 12-15.

2. Pour cette date de 324 (non 323), voyez SEECK, t. I, p. 511, et du même, « Die Zeitfolge der Gesetze Constantins » dans la *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, t. X (1889), p. 190-194.

3. EUSEB. *V. C.* II, 2 et 3.

labarum que Constantin paraît avoir adopté en 317, quand (1er mars 317) il fit Césars ses deux fils aînés Crispus et Constantin II, entre pour la première fois en scène dans la campagne de 324 contre Licinius [1]. Il est l'affirmation solennelle de la confiance de Constantin dans le Dieu des chrétiens, dans la protection qu'il attend du Dieu Sauveur. A la foi chrétienne de plus en plus déclarée de Constantin s'oppose le retour violent de Licinius à la vieille religion romaine. Eusèbe représente Licinius entouré de devins égyptiens et de *sacrificuli*, multipliant les aruspicines et les sacrifices, rassuré par les présages et par les oracles favorables. Il l'imagine enfin sacrifiant dans un bois sacré en présence d'un petit nombre d'amis sûrs, et prenant devant eux l'engagement d'exterminer le christianisme, l'athéisme, comme il dit, si les dieux de la patrie lui donnent la victoire [2]. Ce récit d'Eusèbe a une couleur romanesque qui lui enlève bien de son crédit. Nous retiendrons un seul élément : Licinius est retombé aux mains du personnel païen qui a inspiré Galère et Maximin Daia.

Licinius disparu, tout l'Empire romain est désormais aux mains d'un empereur unique, la monarchie rétablie telle qu'elle était à l'avènement de Dioclétien : dans tout le monde romain le catholicisme entre en jouissance de la liberté que lui a octroyée l'édit de Milan, et de la faveur que lui a vouée Constantin. — Si on en croyait Eusèbe, Constantin aurait saisi cette occasion pour publier un édit solennel qui renouvelait l'édit de Milan, qui réparait les dommages subis par les Églises et les fidèles du fait des mesures persécutrices de Licinius, mais surtout qui manifestait

1. Maurice, t. II, p. 506-513.
2. Euseb. *V. C.* II, 4-5.

la piété de Constantin et sa reconnaissance envers Dieu[1]. — Nous avons un témoignage plus sûr des sentiments de Constantin, dans les monnaies qu'il fit émettre, dès 325 ou 326, et sur lesquelles il voulut être représenté les yeux levés vers le ciel, dans l'attitude de l'invocation : aucun empereur n'avait jusqu'à lui adopté cette attitude[2].

1. EUSEB. *V. C.* II, 24-42, donne le texte d'après l'exemplaire soi-disant adressé aux habitants de la province de Palestine. Sur l'inauthenticité du document et de plusieurs autres, voyez P. B., « Les documents de la Vita Constantini », *Bull. anc. litt. et archéol. chrét.* 1914, p. 81-95.

2. EUSEB. *V. C.* IV, 15. — MAURICE, t. II, p. 508. SEECK, t. I, p. 472.

CHAPITRE CINQUIÈME

LE SCHISME DONATISTE.

Constantin converti, une période de vingt-quatre ans commence, pendant laquelle le catholicisme fait la première expérience de la protection de l'État, et des risques que peut y courir la liberté de l'Église.

Nous allons étudier ces vingt-quatre années sans perdre de vue le personnage de Constantin, sans essayer de donner à son rôle une unité que les faits ne supportent pas. Certes, Constantin ne trahira pas la foi qui l'a fait *cultor Dei* et qui l'attache au catholicisme comme à la *cultura Dei* seule légitime. Mais le catholicisme n'est pas seulement une unité extérieure; il est une institution hiérarchique de droit divin en acte, et une doctrine révélée traditionnelle. Constantin veut la paix dans l'Église, l'Église la veut aussi, toutefois à des conditions de droit et de doctrine dont le prince n'est pas juge. L'empereur, qui fait de la paix dans l'Église une sorte de raison d'État, est prêt à sacrifier à cette raison d'État le droit et la doctrine, et il les sacrifiera, en effet, par des mesures qui l'ont fait accuser par Tillemont de légèreté, et qui ne sont que les expédients d'une politique religieuse au jour le jour.

I

Constantin, en devenant maître de Rome, le 28 octobre 312, est devenu maître de l'Afrique : aussitôt, et probablement sans attendre l'entrevue de Milan, par une lettre au proconsul Anulinus, que nous avons citée déjà, il ordonne la restitution aux communautés de l'Église catholique des biens confisqués au cours de la persécution[1]. Dans une autre lettre au même, Constantin octroie au clergé l'immunité des charges civiles, spécifiant que le clergé qu'il a en vue est celui de l'Église catholique dont Cécilien, évêque de Carthage, est le chef, du moins dans la province qui ressortit à Anulinus, l'Afrique proconsulaire. Dans une troisième lettre enfin, celle-ci adressée à Cécilien, Constantin lui mande qu'il a donné des ordres au proconsul (pour la Proconsulaire) et au vicaire (pour le diocèse des provinces africaines), afin qu'ils veillent sur les malheureux qui troublent « la très sainte et catholique Église », et qu'ils travaillent à les ramener à de meilleurs sentiments. L'évêque de Cordoue, Hosius, est à ce moment auprès de Constantin : la liste des libéralités pécuniaires que Constantin charge Cécilien de distribuer, a été dressée par Hosius[2], ce qui suggère qu'Hosius a été préalablement en rapport avec Cécilien. Hosius, qui est l'homme de confiance

1. Sur les lettres de Constantin qui ont trait à l'Afrique et au Donatisme, O SEECK, « Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. X (1889), p. 506-568. L. DUCHESNE, *Le dossier du Donatisme* (Rome 1890), extrait des *Mélanges* de l'école de Rome, t. X. HARNACK, *Chronologie der altchristl. Litt.* t. II (1904), p. 453-458. HANS VON SODEN, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus* (Bonn 1913).

2. EUSEB. *H. E.* X, 6, 2 : κατὰ τὸ βρεούϊον τὸ πρὸς σὲ παρὰ Ὁσίου ἀποσταλέν.

de Cécilien, comme il l'est de Constantin, sait que Cécilien est l'évêque légitime de Carthage : il n'y a d'Église que la catholique dont Cécilien est le chef. Constantin en juge comme Hosius. Le prince entend que ses magistrats soutiennent Cécilien : encore devront-ils n'user envers les dissidents que de persuasion. Exclure les dissidents des faveurs octroyées par Constantin aux Églises et au clergé catholiques, est un moyen de persuasion que Constantin d'accord avec Hosius met en œuvre.

Ces dissidents africains du catholicisme sont un parti d'irréconciliables qui nous occupera longtemps. Ils ont, en 311, refusé de reconnaître la validité de l'ordination de l'évêque de Carthage, Cécilien, bien que cette ordination, faite en présence du peuple de Carthage et des évêques voisins, soit régulière[1], et ait été aussitôt reconnue par l'évêque de Rome et la catholicité[2]. Ceux des chrétiens de Carthage qui n'ont pas accepté Cécilien se sont adressés aux évêques de la province de Numidie : un concile de soixante et dix évêques, presque tous de Numidie, s'est tenu à Carthage dans les premiers mois de 312, a déclaré invalide l'ordination épiscopale de Cécilien, sous prétexte que son consécrateur, Félix d'Aptonge, ayant été un *traditor*, était déchu de son pouvoir d'ordre. Le concile a élu Maiorinus évêque à la place de Cécilien. Du coup, comme au début de l'épiscopat de Cyprien, l'Église de Carthage se trouve divisée entre deux par-

1. Cf. CYPRIAN. *Epistul.* LXVII, 5 (p. 739). Il n'était nullement requis que le concile d'Afrique intervînt dans l'ordination de l'évêque de Carthage. SEECK, t. III, p. 318-319.

2. AUGUSTIN. *Epistul.* XLIII, 7 (GOLDBACHER, p. 90) : « ... cum se videret et Romanae ecclesiae, in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus, et ceteris terris, unde euangelium ad ipsam Africam venit, per communicatorias esse coniunctum... »

tis, celui de l'évêque légitime et celui de son compétiteur. Mais cette fois le compétiteur est la créature d'un concile de Carthage de soixante et dix évêques, et l'évêque légitime est accusé d'avoir reçu une ordination nulle. L'erreur de Cyprien et de l'Afrique chrétienne de son temps, sur l'extinction du pouvoir d'ordre dans l'évêque hérétique ou pécheur, se retourne contre un successeur légitime de Cyprien.

La soudaine gravité de la blessure faite par le donatisme à l'unité de l'Église en Afrique ne s'explique pas par le seul fait que le donatisme est une cabale, comme l'entend M. Seeck[1]. La sourde hostilité des primats de Numidie contre l'évêque de Carthage, dont M. Monceaux[2] fait état, n'expliquerait le donatisme que si la Numidie avait fait schisme. En fait, la Numidie sera déchirée comme le reste de l'Afrique par le schisme donatiste. La racine du donatisme est dans son erreur dogmatique et dans l'entêtement passionné que les tenants de cette erreur vont mettre à la soutenir. Le procès que le donatisme fait au catholicisme africain est le procès de ses sacrements. Dire à des chrétiens : Vous vous croyez chrétiens, et vous êtes encore païens, parce que le baptême que vous avez reçu est nul; en dire autant à un clerc de son ordination, à un prêtre de sa messe; c'est atteindre une Église au cœur, et c'est le coup que les donatistes, avec leur logique enragée, ont porté à l'Église d'Afrique. On ne peut pas se reconcilier avec une Église dont on dénonce « les rites trompeurs, les mystères fictifs, célébrés moins pour le salut que pour la perte des malheureux adeptes », avec un clergé dont on dit : « C'est un sacrilège qui érige l'autel, un profane

1. SEECK, t. III, p. 320.
2. MONCEAUX, t. IV, p. 8.

qui officie, un coupable qui baptise, un blessé qui soigne, un persécuteur qui vénère les martyrs, un traditeur qui lit les Évangiles, un incendiaire du Nouveau Testament qui promet l'héritage du ciel »[1]. Abandonnons à M. Seeck la bonne foi des gens de Carthage qui cabalèrent contre l'ordination de Cécilien, mais reconnaissons que le doute par eux soulevé, et qui ne pouvait être soulevé qu'en Afrique, était le plus capable de troubler à fond une Église. Cette Église abondait d'ailleurs de têtes brûlées, fanatiques prêts à toutes les violences et pour qui tous les moyens étaient bons.

*
* *

Saint Augustin attachera du prix à pouvoir reprocher aux donatistes d'avoir saisi Constantin de leurs griefs contre Cécilien[2]. Il mettra sous leurs yeux comme une pièce accusatrice le rapport adressé à Constantin par le proconsul Anulinus. Et c'est ainsi que s'est conservée cette pièce importante entre beaucoup[3], datée du 15 avril 313. Elle s'ouvre par une formule protocolaire qui témoigne que, en 313, rien n'est évidemment changé à l'étiquette païenne de la cour : « *Scripta caelestia maiestatis vestrae accepta atque adorata* ». Le proconsul informe Sa Majesté qu'il a mandé à Cécilien et à son clergé qu'ils étaient désormais exemptés des charges publiques par Sa

1. *Acta Saturnini*, 19 (cités par MONCEAUX, t. IV, p. 151). Cf. P. B. dans *Bull. anc. litt. et arch. chrét.* 1912, p. 227-228.

2. AUGUSTIN. *Epistul.* LXXXVIII, 1 (p. 407) : « ... pars Donati, quae primo apud Carthaginem pars Maiorini dicebatur, ultro accusavit Caecilianum tunc episcopum ecclesiae Carthaginiensis apud imperatorem illum antiquum Constantinum... »

3. Le texte en est produit, entre autres, par AUGUSTIN. *Epistul.* LXXXVIII, 2 (p. 408).

Majesté. Le proconsul, pouvons-nous penser, a compris que l'empereur considérait cette faveur faite au clergé de la province comme un encouragement efficace à la concorde, et que cette concorde était aisée sous la loi sainte du catholicisme : il a donc exhorté Cécilien et son clergé « *ut, unitate consensu omnium facta,... catholicae custodita sanctitate legis,... divinis rebus inserviant* ». Mais peu de jours après, des gens accompagnés d'une foule considérable, se sont présentés devant le proconsul, se donnant comme les adversaires de Cécilien, et ont laissé entre les mains du proconsul deux pièces qu'ils le priaient de faire parvenir à l'empereur, « *ad sacrum ac venerabilem comitatum numinis vestri* ». Le proconsul n'a pas à rapporter la faveur faite par l'empereur à Cécilien, il n'a aucune instruction, il se borne donc à transmettre les deux pièces que les protestataires ont déposées entre ses mains[1].

La première, qui était scellée, portait en titre : *Libellus ecclesiae catholicae criminum Caeciliani a parte Maiorini*[2]. Ce titre (le *Libellus* ne nous est connu que par son titre) révèle la prétention des adversaires de Cécilien d'être l'Église catholique[3], du moins à ce moment, car ils seront vite déboutés de cette prétention. L'autre pièce, qui n'était pas scellée, était une requête à l'empereur, *preces*, signée de cinq évêques partisans de Maiorinus. De cette requête Optat produit un texte[4] sujet à caution : le texte, au surplus, importe moins que la démarche même de

1. AUGUSTIN. *Epistul.* LXXXVIII, 2 (p. 408).
2. *Ibid.*
3. Dans les *Acta purgationis Felicis* (ZIWSA, p. 198), Maximus avocat des Donatistes dit : « Loquor nomine seniorum christiani populi catholicae legis. »
4. OPTAT. I, 22 (p. 25-26).

ces évêques africains, au nom du concile d'Afrique, contestant la légitimité de l'évêque de Carthage, et demandant à l'empereur de faire juger ce conflit africain par des évêques de Gaule. Jadis saint Cyprien, enclin à croire que le concile d'Afrique était souverain en Afrique, supportait mal que Felicissimus son compétiteur schismatique en eût appelé à Rome, encore que le recours à Rome fût légitime. Les adversaires de Cécilien n'en appellent pas à Rome, comme jadis Felicissimus; ils se tournent vers l'empereur, ils rédigent des *Preces ad Constantinum*, ils lui adressent leur *Libellus ecclesiae catholicae criminum Caeciliani a parte Maiorini*. On a rapproché la situation de Constantin en cette affaire de celle d'Aurélien saisi par les chrétiens d'Antioche de leur procès contre leur ci-devant évêque Paul de Samosate : le rapprochement n'est pas tout à fait juste, car à Antioche on ne débattait que la propriété d'un immeuble et le prince était dans son rôle de juge civil, tandis que, à Carthage, on discute la validité d'une ordination. Sans doute les Donatistes ne demandent pas encore à l'empereur d'être juge; ils lui demandent de leur donner des juges ecclésiastiques impartiaux, qu'ils veulent qu'on cherche en Gaule. Mais c'est déjà donner au prince un rôle ecclésiastique exorbitant, et la demande de ces évêques est une absolue nouveauté[1].

Constantin, dans une affaire si nouvelle pour lui, dut prendre conseil, peut-être d'évêques de la Gaule où il se trouvait, peut-être d'Hosius encore : on lui représenta sans doute que nul mieux que l'évêque de Rome n'était compétent pour connaître du conflit

1. SCHWARTZ, *Kaiser Constantin*, p. 85.

carthaginois[1] : le fait est que Constantin se déchargea sur lui du soin de la juger. Toutefois, pour donner satisfaction aux partisans de Maiorinus, il désigna lui-même trois évêques de Gaule, celui de Cologne, celui d'Autun et celui d'Arles, et leur donna l'ordre de se rendre à Rome.

Ces détails sont connus par la lettre de Constantin au pape Miltiade sur cette affaire[2]. Le prince déclare qu'il lui est « très pénible » de découvrir « dans des provinces que la divine Providence a mises entre ses mains », des factions dans le peuple et des discordes entre évêques. Il annonce à l'évêque de Rome qu'il a donné l'ordre à Cécilien de venir à Rome, avec dix évêques de son parti et dix évêques de ses adversaires : ils seront entendus par l'évêque de Rome et les trois évêques de Gaule que Constantin lui adjoint, Reticius (d'Autun), Maternus (de Cologne), et Marinus (d'Arles). Constantin termine en assurant l'évêque de Rome qu'il a « pour la légitime catholique Église un respect tel qu'il veut qu'aucun vestige de schisme ou de discorde » ne subsiste après la sentence attendue.

Constantin, on le voit, s'est persuadé que le souci de la tranquillité et de l'ordre en Afrique lui fait un devoir d'intervenir. Il n'imagine pas pour autant, à cette date, que juger l'affaire au fond soit de sa compétence[3]. Il fait tenir à l'évêque de Rome les pièces

1. Seeck, t. III, p. 324 : « [Der Kaiser] übertrug die Entscheidung dem Bischof Miltiades von Rom, dessen Primat damals schon in der ganzen Christenheit anerkannt war. »

2. Euseb. *H. E.* x, 5,18-20, la donne traduite en grec. C'est une pièce indubitable. Seeck, *Quellen*, p. 512-513. Elle est adressée « à Miltiade, évêque des Romains, et à Marc ». On ignore qui est ce Marc, lequel est cependant un évêque collègue de Miltiade. Seeck (*ibid.*) pense à Merocles, évêque de Milan.

3. Augustin. *Epistul.* cv, 8 (p. 601) : « Sed quia Constantinus non est

accusatrices que le proconsul d'Afrique a transmises, il les fait tenir pareillement aux trois évêques de Gaule sus-désignés. Les deux parties s'expliqueront devant ces évêques à Rome, pour être jugés « conformément à la très vénérable loi » de l'Église. La conduite de Constantin est irréprochable : il renvoie les parties à leur juge de droit[1]. Tout au plus pourrait-on contester le droit que s'arroge Constantin d'adjoindre à l'évêque de Rome trois évêques de Gaule[2]?

A Rome, les trois évêques gallicans trouvèrent le pape Miltiade entouré de quinze évêques italiens, dont Optat donne les noms et les noms de leurs Églises : elles étaient voisines de Rome, comme Ostie, Préneste, Terracine, *Tres Tabernae*, d'autres étaient d'une Italie plus éloignée, comme Milan, Pise Florence, Sienne, Rimini, Faenza, Capoue, Bénévent... Le concile comptait en tout, avec Miltiade, dix-neuf évêques. Il s'assembla dans la *domus Faustae*, le palais de Latran, le vendredi 2 octobre 313[3].

Les conciles de Carthage du temps de Cyprien délibéraient dans la forme qui était de tradition celle du sénat romain : le concile de Rome de 313 fit de même. « *His decem et novem consedentibus episcopis causa Donati et Caeciliani in medium missa*

ausus de causa episcopi iudicare, eam discutiendam atque finiendam episcopis delegavit. Quod et factum est in urbe Roma praesidente Melchiade episcopo illius ecclesiae cum multis collegis suis. » Id. *Epistul.* LXXXVIII, 3 (p. 408) : « ... iussit imperator venire partes ad episcopale iudicium in urbe Roma faciendum. »

1. AUGUSTIN. *Epistul.* XLIII, 14 (p. 96) : « An forte non debuit Romanae ecclesiae Melchiades episcopus cum collegis transmarinis episcopis illud sibi usurpare iudicium, quod ab Afris LXX, ubi primas Tigisitanus praesedit, fuerat terminatum ? »

2. AUGUSTIN. *Epistul.* XLIII, 4 (p. 87) : « ... iudicante Melchiade hunc Romanae urbis episcopo cum collegis suis, quos ad preces Donatistarum miserat imperator... »

3. OPTAT. I, 23 (p. 26).

est[1] ». Optat écrit « la cause de Donat », car, dans l'intervalle, Maiorinus est mort et son parti lui a donné pour successeur Donat, celui dont le nom restera au Donatisme : Donat est maintenant à la tête des accusateurs de Cécilien[2]. — La séance s'ouvrit par la lecture de tout le dossier, à commencer par le *Libellus ecclesiae catholicae criminum Caeciliani.* Les accusateurs eurent ensuite la parole : Donat parla pour eux. Les témoins à charge produits par Donat furent entendus. Cécilien se défendit alors, et, par une hardie offensive, inculpa Donat lui-même. Ces débats occupèrent deux séances. Dans une troisième séance, les dix-neuf évêques prononcèrent leur jugement : chacun eut à émettre sa *sententia*, d'abord sur le cas de Donat, ensuite sur le cas de Cécilien. « *A singulis in Donatum sunt hae sententiae latae...* » Les dix-neuf évêques furent unanimes à reconnaître que Donat avouait avoir rebaptisé (des chrétiens baptisés par le clergé de Cécilien) et imposé les mains à des évêques *lapsi* pour les soumettre ainsi à la pénitence, et partant les dégrader de leur ordre, « *quod ab ecclesia alienum est* », ajoute Optat[3]. Quand le tour vint de se prononcer sur Cécilien, les dix-neuf évêques furent unanimes encore à proclamer son innocence. Miltiade donna sa *sententia* le dernier, parce qu'il

1. *Ibid.* 24 (p. 27). Optat a eu certainement sous les yeux les actes du concile de Rome. Saint Augustin pareillement. *Epistul.* LXXXVIII, 3 (p. 409) : « ... ubi quem ad modum causa dicta atque finita sit et Caecilianus innocens iudicatus sit, indicant gesta ecclesiastica. » — Les textes concernant le concile de Rome sont réunis par VON SODEN, p. 14-16.

2. SEECK, t. III, p. 509-510. MONCEAUX, t. IV, p. 339. Contre DUCHESNE, *Dossier*, p. 62.

3. OPTAT. *loc. cit.* L'interprétation donnée est celle de L. SALTET, *Les réordinations* (1907), p. 61. — Rapprochez le propos de Purpurius, au concile de Carthage qui a élu Maiorinus : « Exeat huc (Caecilianus), quasi imponatur illi manus in episcopatu, et quassetur illi caput de paenitentia ». OPTAT, I, 19 (p. 21).

présidait, et sans doute aussi parce qu'il avait fait la *relatio* ou exposé de la cause, par quoi s'ouvrait toute délibération en forme :

Caecilianus omnium supra memoratorum sententiis innocens est pronuntiatus, etiam Miltiadis sententia, qua iudicium clausum est his verbis :

Cum constiterit Caecilianum ab his qui cum Donato venerunt iuxta professionem suam non accusari, nec a Donato convictum esse in aliqua parte constiterit, suae communioni ecclesiasticae integro statu retinendum merito esse censeo[1].

Constantin a requis l'évêque de Rome et ses collègues de juger entre Cécilien et ses adversaires selon la loi de l'Église : considérant que les accusateurs de Cécilien défaillent, ou, comme Donat, ne peuvent faire la preuve de leurs allégations, le concile de Rome prononce que Cécilien doit rester en possession du siège de Carthage. Si cette *sententia*, qui est celle de Miltiade, résume toutes les autres, peut-être convient-il de regretter que le concile de Rome ne se soit pas prononcé au fond sur le cas de Cécilien, et n'ait pas posé très en lumière le principe que la validité de l'ordination est indépendante de la sainteté du consécrateur : le concile aurait coupé court aux instances subséquentes des Donatistes. Le concile de Rome, soucieux d'éteindre le schisme naissant, dut penser que la conciliation y contribuerait plus efficacement que l'intransigeance : ce n'est pas toujours vrai. Donc le concile ne rejette pas de sa communion les évêques

1. OPTAT. *loc. cit.* Les mots « *iuxta professionem suam* » désignent la déposition de ces témoins accusateurs. Les mots « *suae communioni* » etc. sont ainsi rendus par Mgr Duchesne : « Je pense qu'il y a lieu de le maintenir intégralement dans sa communion ecclésiastique ». Mais *suae* n'a guère de sens.

du parti de Donat, pas même ceux que l'intrus Maiorinus a ordonnés : pour les rallier, il décide que, dans les cités d'Afrique où maintenant se trouvent deux évêques en concurrence, celui des deux qui est le plus ancien d'ordination restera en possession du siège, l'autre sera pourvu d'une autre Église. Plus tard, aux Donatistes qui tenteront d'opposer les soixante-dix évêques africains qui ont condamné Cécilien aux dix-neuf évêques qui à Rome l'ont innocenté, saint Augustin représentera l'autorité, la gravité, la prévoyance du jugement romain. Il en fait honneur à Miltiade : « *O virum optimum!* s'écrie Augustin, *o filium christianae pacis et patrem christianae plebis*[1] ! »

Si on en croyait une pièce, que l'on a des raisons de tenir pour supposée, le concile de Rome aurait posé un acte de plus : il aurait interdit à Donat et aux accusateurs de Cécilien de retourner en Afrique[2]. Saint Augustin, qui ne parle pas de cette mesure, dit expressément que Donat fut seul mis en cause par le concile, comme seul auteur de tout le mal[3]. Donat condamné, Cécilien innocenté, l'ordre assuré dans l'épiscopat africain par un compromis honorable, il n'y avait qu'à aider au retour à l'unité des dissidents de bonne foi, et à tourner le dos aux irréconciliables.

1. AUGUSTIN. *Epistul.* XLIII, 16 (p. 98).
2. CONSTANTIN. *Epistul. ad Aelafium*, ZIWSA, p. 205. C'est la lettre *Iam quidem antehac.* Voyez les difficultés de SEECK. *Quellen*, p. 556-561. Cf. DUCHESNE, *Dossier*, p. 31-33.
3. AUGUSTIN. *loc. cit.*

II

Constantin, dit Tillemont avec son solide bon sens, « se fût épargné bien des peines, et eût exempté l'Église de bien des maux, s'il eût eu l'esprit assez ferme pour ne plus écouter ceux qui avaient une fois été convaincus d'être des calomniateurs »[1]. Condamnés par le concile de Rome, Donat et son parti s'adressèrent une seconde fois à Constantin[2]. Le concile de Rome avait écarté la question de savoir si le consécrateur de Cécilien, Félix d'Aptonge, était ou n'était pas un *traditor*, pour cette raison que la validité d'une ordination est indépendante de la sainteté du consécrateur : il y avait là une question dogmatique préalable qui à Rome était tranchée depuis longtemps et n'avait pas à être rouverte. Mais Constantin n'était pas théologien. Peut-être lui suggéra-t-on des scrupules sur la sentence romaine[3]. Peut-être aussi pensa-t-il que, si l'innocence de Félix d'Aptonge était établie, tout doute serait résolu, et les Donatistes forclos. Le fait à établir, à savoir la *tradition* des saintes Écritures par l'évêque d'Aptonge en 303, était

1. Tillemont, t. VI, p. 39.

2. Augustin. *Epistul.* xliii, 20 (p. 101) : « Iudices enim ecclesiasticos tantae auctoritatis episcopos,... non apud alios collegas, sed apud imperatorem accusare ausi sunt. » *Epistul.* lxxxviii, 3 (p. 409) : « Iam utique post pacificum moderamen episcopalis iudicii omnis contentionis et animositatis pertinacia debebat extingui. Sed rursus maiores vestri ad imperatorem redierunt. »

3. Optat. i, 27 (p. 29) : « ... postquam ordinatus in Urbe purgatus est, et purgandus adhuc remanserat ordinator. »

un fait public : les magistrats municipaux qui avaient eu à faire exécuter à Aptonge l'édit de persécution du 24 février 303, pourraient être interrogés ; ils avaient dressé des procès-verbaux que l'on retrouverait. Constantin manda au vicaire d'Afrique d'ouvrir une enquête officielle et toute affaire cessante[1].

Constantin ce faisant commit une grave imprudence. Car il fit aux Donatistes cette concession d'accepter la question telle qu'ils la posaient, c'est-à-dire mal, puisqu'ils la subordonnaient à une erreur dogmatique. Puis, supposé que l'évêque d'Aptonge eût été coupable de *tradition* et que l'enquête l'eût établi, Constantin s'obligeait-il à abandonner Cécilien? à déclarer invalide son ordination? à donner tort au concile de Rome?

L'enquête aboutit à la pleine justification de l'évêque d'Aptonge, elle aboutit même à la découverte d'un fait nouveau écrasant pour les Donatistes, à savoir qu'ils avaient accusé l'évêque d'Aptonge en produisant un faux. — Cette enquête nous est connue grâce à un document d'un exceptionnel intérêt, les *Acta purgationis Felicis Autumnitani,* le dossier officiel de l'enquête[2]. On y assiste (dans les derniers jours de 313) à l'audience des deux *duumviri* d'Aptonge devant qui comparaît le *duumvir* qui était en charge à Aptonge en 303 : on lui notifie, d'ordre du vicaire d'Afrique, qu'il est convoqué à Carthage, où il a à produire tous les papiers de son administration de 303, « *omnes actus administrationis tuae secundum fidem litterarum* ». L'ordre en est venu de l'empereur : « *Vides iussionem esse sacram* ». — À la seconde audience (19 janvier 314), à Carthage, par-

1. OPTAT. *loc. cit.*
2. ZIWSA, p. 197-204. Pour les dates de l'enquête, MONCEAUX, t. IV, p. 220-221.

devant un duumvir de Carthage, Speretius, que le procès-verbal qualifie de *sacerdos Iovis Optimi Maximi*, comparaît l'ancien duumvir d'Aptonge, Alfius Caecilianus, qui, à cause de son grand âge, ne pourra pas être cité devant l'empereur, « *non potest ad comitatum sacrum pergere* ». Il dépose que, sitôt connu à Aptonge l'édit de persécution, il a envoyé des *officiales* à la maison de l'évêque Félix pour saisir les Écritures et les brûler, conformément au sacré précepte impérial : l'évêque était absent, on s'est rendu à l'église des chrétiens, on a saisi quelques lettres et la chaire de l'évêque, et on a brûlé les portes de l'édifice, ainsi que l'ordonnait le sacré précepte. Or naguère (ce dut être sur la fin de 313) un *scriba* nommé Ingentius a demandé à l'ancien duumvir soi-disant pour l'évêque Félix une lettre, dans laquelle il dirait si, du temps qu'il était duumvir (en 303), quelques écritures de la loi chrétienne ont été brûlées à Aptonge. Sans défiance, Alfius a dicté au scribe Ingentius une lettre où il atteste qu'on a saisi dans la basilique d'Aptonge quelques *epistulas salutatorias.* — A la troisième audience (15 février 314), on est à Carthage, devant le proconsul Aelianus, que le vicaire qui est malade a chargé de l'affaire. Les deux parties ont chacune leur avocat. La séance s'ouvre par la lecture du procès-verbal de l'audience d'Aptonge et de l'audience de Carthage, donnée par le greffier Agesilaus. En terminant, le greffier avertit que le vieux duumvir d'Aptonge, Alfius, ne reconnaît pour authentique que la première partie de la lettre qu'il a dictée à Ingentius : le reste est d'un faussaire. Apronianus, l'avocat de Félix, dénonce alors l'infamie du parti qui a voulu perdre un très religieux évêque et n'a pas hésité à recourir à un faux : il requiert contre l'auteur du faux. Cependant,

le vieux duumvir raconte avec tous les détails comment Ingentius a abusé de sa bonne foi. Ingentius, interrogé à son tour, essaie d'abord de nier, puis il se contredit, et enfin, sur la menace de la torture, il avoue. Le proconsul est édifié : « *Constat ergo falsam esse epistulam ?* » Et le jugement est rendu. — Le proconsul prononce que le religieux évêque Félix est manifestement innocent d'avoir brûlé les « Écritures déifiques », puisque personne ne peut prouver qu'il ait livré les « très religieuses Écritures », et que, au contraire, il ressort de tous les interrogatoires qu'aucunes « Écritures déifiques » n'ont été saisies, livrées, ou brûlées, à Aptonge. Félix était par surcroît absent d'Aptonge à cette date, et il n'a pas davantage donné d'ordres à ce sujet. Ingentius est envoyé en prison, sous l'inculpation de faux.

Dans ces *Acta purgationis Felicis Autumnitani*, l'évêque d'Aptonge ne comparaît pas devant les magistrats municipaux païens de Carthage, pas plus que devant le proconsul. L'enquête n'interroge que le duumvir d'Aptonge de 303, qui n'est pas chrétien. L'enquête n'a pour but que de rechercher les procès-verbaux de l'exécution à Aptonge en 303 de l'édit de persécution de Dioclétien. Ces procès-verbaux font-ils mention de la défaillance de l'évêque d'Aptonge? C'est l'unique question posée. Le faux d'Ingentius est un incident, très grave, mais à côté. Cette enquête conduite par des magistrats civils, en vue de confirmer la sentence d'un concile, est maintenue dans la stricte compétence de ces magistrats.

Après une enquête si impartiale et si concluante, qui confondait le parti donatiste en le découvrant par surcroît complice d'un faux, et qui confirmait la sentence romaine, Constantin était éclairé assez pour

s'en tenir à la chose jugée et bien jugée à Rome. Il commit la faute d'accorder aux Donatistes de nouveaux juges, qui seraient des évêques délégués de tous ses États et qui sur son ordre s'assembleraient à Arles. Ce ne serait pas le concile d'une province, pas davantage un concile œcuménique : ce ne pouvait être qu'une « assemblée du clergé ». Cette « assemblée du clergé » était un expédient, une nouveauté, et plus encore le fait d'une intrusion du prince chrétien dans le domaine ecclésiastique à l'instigation de schismatiques qui se moquaient bien des jugements d'évêques.

* * *

On a dans Eusèbe la lettre d'invitation à venir à Arles adressée par Constantin à Chrestus, évêque de Syracuse : l'évêque amènera avec lui deux de ses prêtres et trois serviteurs : le *corrector* de Sicile mettra à leur disposition la poste impériale[1]. Semblable invitation fut adressée par Constantin à nombre d'autres évêques[2], de Syracuse à York, tous évêques évidemment des provinces qui en 314 constituaient les États de Constantin, et Constantin n'ayant pas à inviter les évêques des États de Licinius.

La lettre synodale adressée par le concile d'Arles à l'évêque de Rome, le pape Silvestre, porte en suscription trente-trois noms d'évêques, y compris Cécilien. Se référant aux signatures du concile[3], où l'on a avec les signatures des évêques présents celles

1. Euseb. x, 5, 21-24. Le prince désigne les deux prêtres qui accompagnent l'évêque par l'expression δύο τινὰς ἐκ τοῦ δευτέρου θρόνου. Les serviteurs sont qualifiés de παῖδες.
2. *Ibid.* 23. Voyez Humbert, art. « Cursus publicus » du *Dict. des ant.* de Saglio, p. 1664.
3. Mansi, t. II, p. 476.

des clercs représentant des évêques absents, on compte quarante-six, peut-être quarante-sept sièges : neuf d'Afrique, six d'Espagne, dix d'Italie, seize de Gaule, un de Dalmatie, trois sinon quatre de Bretagne[1]. Le groupe le plus notable est donc celui des évêques de Gaule : sur ce point, les Donatistes ont satisfaction, qui dès le début avaient réclamé pour juges des évêques gallicans. Combien d'évêques n'avaient pas répondu à la convocation de Constantin, déconcertés peut-être par la nouveauté de cette convocation, et plus encore par le fait que le prince ne s'en tenait pas au jugement du concile de Rome ? « *Ecce putemus illos episcopos, qui Romae iudicarunt, non bonos iudices fuisse*[2] *?* »

Le concile d'Arles eut vite fait d'éconduire l'instance des Donatistes : ils avaient contre eux « la tradition et la règle de la vérité », quant à la doctrine, et aucune preuve, quant au fait. Les Donatistes se montrèrent à Arles tels qu'ils étaient, des hommes de la dernière violence, « *effrenatae mentis homines* ». Ils furent condamnés ou repoussés, dit la lettre synodale[3], ce qui signifie sans doute que Donat fut condamné et ses partisans renvoyés : le jugement du concile de Rome était ainsi purement et simplement maintenu. La lettre synodale par laquelle le concile d'Arles communiqua ses décisions à l'évêque de Rome témoigne de la déférence de ces évêques de Gaule, d'Espagne, de Bretagne, d'Italie, d'Afrique, en des termes qu'il faut citer. Elle porte en tête le nom de l'évêque d'Arles, Marinus, qui a présidé le

1. Duchesne, *Hist. anc.* t. II. p. 113-114.
2. Augustin. *Epistul.* XLIII, 19 (p. 101).
3. Ziwsa, p. 207 : « Ideo iudice Deo et matre Ecclesia, quae suos novit et conprobat, aut damnati sunt aut repulsi. »

concile, et les trente-deux noms des évêques présents au concile :

Dilectissimo papae Silvestro Marinus, Acratius, Natalis, Theodorus... in domino aeternam salutem.

Communi copulo caritatis et unitate matris Ecclesiae catholicae vinculo inhaerentes ad Arelatensium civitatem piissimi imperatoris voluntate adducti, inde te, gloriosissime papa, cum merita reverentia salutamus[1].

Pour la première fois des évêques sont réunis par ordre d'un très pieux empereur : ils le proclament, sobrement d'ailleurs, et avec dignité, mais seulement après qu'ils ont affirmé le lien de la charité qui les unit, eux qui sont présents à Arles, et qui les unit en même temps dans l'unité de la mère Église catholique. Le concile adresse sa synodale à l'évêque de Rome, le très cher pape Silvestre, et le salue avec le respect qui est dû à ce très glorieux pape, épithètes qui s'adressent à son siège bien plus qu'à sa personne, puisqu'il n'y a pas dix mois qu'il occupe le siège de Rome. La synodale expose aussitôt la décision que le concile d'Arles vient de prendre au sujet des Donatistes, il l'a prise en ne considérant que Dieu et l'Église :

...ideo iudice Deo et matre Ecclesia, quae suos novit et conprobat, aut damnati sunt aut repulsi.

Et utinam, frater dilectissime, ad hoc tantum spectaculum interesse tanti fecisses! Profecto credimus, quia in eos severior fuisset sententia prolata, et te pariter nobiscum iudicante coetus noster maiori laetitia exultasset. Sed quoniam recedere a partibus illis minime potuisti, in quibus et apostoli cotidie sedent et cruor ipsorum sine inter-

1. Ziwsa, p. 206-207. — Pour la signification du mot *papa* à cette époque, E. von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum* (1912), p. 226-232.

missione Dei gloriam testatur, non tamen haec sola nobis visa sunt tractanda, frater carissime, ad quae fueramus invitati...

Le concile regrette que l'évêque de Rome n'ait pu venir en personne à Arles : la sentence prononcée aurait été plus solennelle et la joie des évêques plus grande. Mais le concile sait que Silvestre n'a pas pu quitter Rome, Rome où les apôtres ont leur siège et où leur sang atteste la gloire de Dieu : *apostoli cotidie sedent et cruor ipsorum testatur,* allusion à la présence à Rome des corps de l'apôtre Pierre et de l'apôtre Paul, allusion à leur martyre romain, par où s'explique la gloire apostolique du siège de Rome.

Les évêque réunis à Arles n'ont pas cru devoir limiter leurs délibérations à la cause que leur a soumise l'invitation de Constantin : ils ont pensé à eux-mêmes, ils ont pensé à des règles qui pourront devenir communes aux diverses provinces auxquelles ils appartiennent, règles qui sont réclamées par la paix maintenant acquise (*quies praesens*) :

Placuit ergo praesente Spiritu sancto et angelis eius, ut, ex his quae singulos quosque movebant, iudicare proferremus de quiete praesenti. Placuit etiam antea scribi ad te qui maiores dioeceses tenes, per te potissimum omnibus insinuari[1].

Les évêques réunis à Arles n'adressent pas leur synodale à tous les évêques de l'Église catholique, pas même à leurs collègues soit de Gaule, soit d'Afri-

1. Ziwsa, p. 207. Je reproduis le texte de Ziwsa, qui est celui du ms. unique (Paris. 1711, xie siècle). Il manque évidemment un mot dans la dernière phrase, où il faut lire : *tenes, <et> per te...* Puis, *antea* n'a pas de sens, du moment que le concile écrit au pape après avoir pris ses décisions. Au lieu de *antea*, je conjecturerais *omnia.*

que, soit d'Italie[1],... mais à l'évêque de Rome, pour que les décisions prises soient par lui de préférence communiquées à tous, « *placuit...* [omnia] *per te potissimum omnibus insinuari* ». Cet acte de déférence d'un concile convoqué par l'empereur n'est pas sans signification.

Que veulent dire les évêques, quand ils écrivent au pape : « ... *ad te, qui maiores dioeceses tenes* » ?

Le terme *dioeceses*, en 314, a-t-on dit, ne peut désigner que les diocèses civils, ou groupes de provinces civiles, institués par Dioclétien, et à la tête de chacun desquels est un vicaire (*Vicarius Praefecti Praetorio*). Les États de Constantin en 314 sont constitués par la préfecture d'Italie et par la préfecture des Gaules. La préfecture d'Italie compte trois diocèses (Italie, Afrique, Illyricum), qui groupent trente provinces. La préfecture des Gaules compte trois diocèses (Gaule, Bretagne, Espagne), qui groupent vingt-neuf provinces. Les évêques du concile d'Arles, suppose-t-on, auront voulu dire que les diocèses que Rome occupe, c'est-à-dire ceux de la préfecture d'Italie, sont plus grands que ceux de la préfecture des Gaules auxquels la plupart des évêques du concile d'Arles appartiennent. Telle est l'interprétation proposée par M. Turmel[2]. — Elle soulève bien des objections. Les évêques présents à Arles, en effet, appartiennent aussi bien à la préfecture d'Italie qu'à la préfecture des Gaules. Puis, supposé que les trois diocèses de la préfecture d'Italie soient plus grands que les trois diocèses de la préfecture des Gaules, on ne voit pas en

1. MONCEAUX, t. IV, p. 348, suppose que le concile a dû écrire directement à l'Église de Carthage pour lui notifier le jugement qui innocente son évêque, etc. DUCHESNE, *Dossier*, p. 15, le suppose aussi. En fait, il n'y a trace nulle part de cette lettre.

2. J. TURMEL, *Histoire du dogme de la papauté* (1908), p.198.

quoi cette différence supposée donnerait à l'évêque de Rome un avantage. Enfin peut-on dire de l'évêque de Rome qu'il occupe les diocèses civils de la préfecture d'Italie, qu'il les tient, « *dioeceses tenes* »? — Pour ces raisons, il pourrait sembler préférable de donner au terme *dioeceses*, tel qu'il est employé par le concile d'Arles, une acception ecclésiastique qu'il a eue aussi[1], celle de circonscription, non point épiscopale, mais métropolitaine. Abstraction faite, en effet, de sa primauté, Rome a une primatie, que le concile de Nicée assimile à celle de l'évêque d'Alexandrie sur l'Égypte, et aussi bien sur la Libye et la Pentapole. Cette primatie s'étend à toute l'Italie, y compris la Sardaigne et la Sicile : l'évêque de Rome est l'évêque des évêques d'Italie. Le concile d'Arles penserait à cette primatie de Rome en Italie, quand il demande à l'évêque de Rome, qui tient des circonscriptions plus grandes qu'aucun évêque présent à Arles, de vouloir bien communiquer les décisions du concile d'Arles à tous les évêques qui relèvent de sa primatie[2].

Cette seconde interprétation ne nous satisfait pas pleinement. Car, est-ce seulement aux évêques d'Italie que l'évêque de Rome communiquera les décisions d'Arles? Le texte de la synodale n'exprime pas cette limitation. Elle n'est pas exprimée davantage dans l'en-tête des canons d'Arles :

> Domino sanctissimo fratri Silvestro Marinus vel coetus episcoporum qui adunati fuerunt in oppido Arelatensi.

1. DUCHESNE, *Lib. pontif.* t. I, p. 157.

2. Cette interprétation est confirmée par la demande que le concile de Sardique adressera au pape Jules, moins de trente ans plus tard : « Tua autem excellens prudentia disponere debet, ut per tua scripta qui in Sicilia, qui in Sardinia et in Italia sunt fratres nostri, quae acta sunt et definita cognoscant ».

Quid decreverimus communi consilio caritati tuae significamus, ut omnes sciant quid in futurum observare debeant.

Dans le canon I, le concile décide que Pâque soit célébré partout (*per omnem orbem*) le même jour, et compte sur l'évêque de Rome pour en notifier chaque année la date par lettres comme de coutume : « *Et iuxta consuetudinem litteras ad omnes tu dirigas* ». Il est clair que Rome ne notifiait pas la date pascale à l'évêque d'Alexandrie, pas davantage à l'évêque d'Antioche : *omnes* désigne donc ici les évêques d'Afrique et d'Occident, et n'est pas restreint aux évêques d'Italie. Par conséquent, si l'évêque de Rome est sollicité par le concile de notifier à tous les décisions prises à Arles, « *placuit...* [omnia] *per te potissimum omnibus insinuari* », si *omnes* désigne tous les évêques d'Afrique et d'Occident à qui le même évêque de Rome notifie chaque année la date pascale, on sera amené à penser que les mots « *maiores dioeceses tenes* » désignent cette fonction plus grande qu'exerce l'évêque de Rome envers tous les évêques des actuels États de Constantin.

Les canons promulgués par le concile d'Arles ont été dictés par les besoins du moment. Il convient de signaler le canon VII, qui a trait aux chrétiens qui sont faits gouverneurs de provinces, *praesides :* le concile veut qu'ils soient accueillis par les évêques de la province qu'ils gouvernent, et qu'on ne les exclue de la communion que si leurs actes sont contraires à la règle chrétienne[1]. Le concile par là ne

1. *Concil. Arelaten. can.* 7 : « De praesidibus qui fideles ad praesidatum prosiliunt, placuit, ut cum promoti fuerit litteras accipiant ecclesiasticas communicatorias... » Le concile suppose qu'ils gouvernent une province qui n'est pas celle de leur domicile privé. « ... Et

veut décourager aucun fidèle d'entrer dans l'administration impériale : un chrétien n'est pas excommunié parce qu'il devient *praeses*, mais il le sera s'il manque à la discipline chrétienne. Par manquements à la discipline chrétienne, le concile entend sans doute tout acte de culte païen. Les magistratures municipales sont accessibles aux chrétiens dans les mêmes conditions[1]. — Le canon XIII a trait aux membres du clergé qui sont accusés d'avoir, pendant la persécution, livré les saintes Écritures, ou les vases sacrés, ou les noms de leurs frères. C'est la question brûlante des *traditores*. Le concile décide qu'aucun *traditor* ne sera maintenu dans le clergé; mais il exige que les faits soient établis par des documents officiels (*actis publicis*), et non par des témoignages oraux (*non verbis nudis*)[2]. Comme il y a des gens qui, contre la règle ecclésiastique, prétendent être admis à accuser en s'autorisant de témoins subornés, il ne faut pas les admettre, à moins qu'ils n'allèguent des documents officiels (*actis publicis*), comme il a été dit déjà. Si quelque *traditor* a fait des ordinations, et qu'il n'y ait rien à reprocher d'ailleurs aux sujets qu'il a ordonnés, l'ordination ne peut nuire à celui qui l'a reçue[3]. On voit que le concile résout le cas des *traditores* en affirmant la validité des ordinations

cum coeperint contra disciplinam agere, tum demum a communione excludantur. »

1. *Ibid.* : « Similiter et de his qui rem publicam agere volunt. »

2. La procédure qui consiste à prouver l'acte du *traditor* par les procès-verbaux des magistrats n'est pas nouvelle. Voyez Cyprian. *Epistul.* LXVII, 6 (p. 740) : « Martialis... actis etiam publice habitis apud procuratorem ducenarium obtemperasse se idololatriae et Christum negasse contestatus sit... »

3. *Can.* 13 : « ... Si iidem aliquos ordinasse fuerint deprehensi, et hi quos ordinaverunt rationales subsistunt, non illis obsit ordinatio... » Le sens de *rationales* est difficile. J'ai adopté l'interprétation de Mgr Duchesne, *Hist. anc.* t. II, p. 114.

auxquelles ils ont pu procéder[1]. Il n'excepte que les sujets indignes que leur indignité même doit exclure du clergé. — Le canon XIV se rattache aux mêmes préoccupations : il édicte que ceux qui accusent faussement leurs frères doivent être jusqu'à leur mort exclus de la communion. Cette sévère sanction vise à n'en pas douter les calomniateurs de Félix d'Aptonge et de Cécilien, sans exclure l'hypothèse qu'en mainte autre Église le mal de la calomnie ait sévi.

Le concile d'Arles, qui s'était ouvert le 1er août, ayant achevé son œuvre, l'empereur donna l'ordre de retenir en Gaule les quatre évêques donatistes qui y avaient pris part. Il ne les retint que quelques mois : nous avons, datée du 28 avril 315, la lettre des préfets du prétoire annonçant leur renvoi en Afrique au vicaire d'Afrique Celsus[2].

1. Rapprocher le *can*. 8 : « De Afris quod propria lege sua utuntur ut rebaptizent... » Le concile impose que la validité du baptême hérétique, à condition que le baptême ait été administré « in Patre et Filio et Spiritu sancto ». Les Donatistes conserveront le vieil usage africain, celui de saint Cyprien et de son temps!

2. Ziwsa, p. 212. Von Soden, p. 34. Lettre *Quoniam Lucianum*. La date est discutée, la pièce est indiscutable. Par contre, la lettre de Constantin aux évêques à l'issue du concile d'Arles, lettre *Aeterna et religiosa* (Ziwsa, p. 208-210), très dure pour les Donatistes, ne semble pas résister aux objections de Seeck, p. 554-555, malgré la défens qu'en prend Duchesne, *Dossier*, p. 33-35.

III

Il se produisit à ce moment une étrange volte-face dans l'attitude de Constantin : il accorda aux Donatistes que le jugement d'Arles serait tenu pour nul et non avenu. L'empereur enverrait à Carthage de « ses amis » (*ab amicis meis quos elegissem*)[1] pour connaître sur place du conflit africain (*omnis causa quae vobis adversus Caecilianum conpetere videtur*).

Constantin renonça peu après à ce plan et résolut de convoquer Cécilien et ses adversaires à Rome, où il les jugerait lui-même : il convoqua Cécilien, qui ne vint pas[2]. De la fin de 315, on a une lettre de Constantin au vicaire d'Afrique Celsus[3] : le prince a une fois de plus changé de plan. Le vicaire devra faire semblant de fermer les yeux sur les séditions des chrétiens, mais annoncer à Cécilien qu'il compte venir en Afrique et apprendre alors aux deux factions quel respect la divinité souveraine veut qu'on ait pour elle : il jugera aussi bien ceux de la plèbe que ceux du clergé, fussent-ils les premiers du clergé, car son devoir d'empereur est de ne pas tolérer le mal,

1. Tillemont, t. VI, p. 55 : « ... par ses amis, c'est-à-dire par des officiers chrétiens qu'il nommerait exprès. »

2. Lettre *Ante paucos quidem*, Ziwsa, p. 210-211. Constantin serait à Rome dans l'été 315 pour ses *decennalia*.

3. Lettre *Perseverare Menalium*, Ziwsa, p. 211-212. Seeck, *Quellen*, p. 556-561, estime que cette lettre est un faux de la même main que la lettre à Aelafius déjà signalée *Iam quidem antehac*. Duchesne, *Dossier*, p. 36-37, la défend.

d'exterminer les erreurs, de faire la concorde dans la religion et dans le culte légitime.

Quid potius agi a me pro instituto meo ipsiusque principis munere oporteat, quam ut discussis erroribus omnibusque temeritatibus amputatis veram religionem universos concordemque simplicitatem atque meritam omnipotenti Deo culturam praesentare perficiam?

Cette définition des devoirs du prince chrétien ne se retrouve dans aucune autre lettre de Constantin. Elle n'est toutefois nullement inconciliable avec bien des actes de sa politique religieuse. A ce moment précis, 315, irrité par l'obstination des Donatistes, peut-être aussi par l'hésitation de Cécilien et des catholiques devant la judicature que le prince semble avoir dessein de s'arroger sur l'épiscopat, Constantin menace les uns et les autres. L'empereur n'insistera pas sur la mission qu'il s'attribue là de veiller à la pureté du culte : nous le verrons se tenir à sa mission de réprimer toute sédition et tout tumulte, encore qu'il ait de la coercition en ces matières une idée fort absolue.

Ici se place une singulière tentative de Constantin, qui lui fut suggérée par un de ses conseillers, que nous retrouverons auprès de lui à Nicomédie en 325, fonctionnaire, chrétien peut-être, en tout cas partisan de la manière forte. Filuminus, c'était le nom de ce fonctionnaire, suggéra de mander Cécilien et de le retenir à Brescia à la disposition de l'empereur : Cécilien serait ainsi éloigné de Carthage, aussi bien que Donat, « *pro bono pacis* », disait Filuminus d'un mot qu'il devait savoir tout-puissant sur Constantin. Filuminus suggéra davantage : on profiterait de l'éloignement de Cécilien et de Donat, pour les déposer

tous les deux, et ordonner un évêque de Carthage nouveau, incontesté[1]. On trouva deux évêques qui consentirent à se charger de l'exécution du plan : ils s'appelaient Eunomius et Olympius; on a conjecturé (sans fondement, je crois) qu'ils étaient espagnols[2].

Ils se rendirent à Carthage, où ils demeurèrent quarante jours, sans doute au cours de l'été de 316. A en juger par le récit d'Optat, qui seul parle de cette mission, les choses à Carthage se présentèrent sous un autre aspect que celui qu'on avait prévu : les deux Églises ennemies étant irréconciliables et prétendant sans doute toutes les deux être la catholique, on ne pouvait penser à les unir, il fallait prononcer entre les deux où était la catholique : « *Venerunt et apud Carthaginem fuerunt per dies quadraginta, ut pronuntiarent ubi esset catholica* ». Optat ne dit pas qu'il se soit tenu un concile à Carthage à cette occasion; on ne devine pas quelle procédure observaient les deux évêques dans une mission qui était en dehors de tout droit; on voit seulement au récit d'Optat que les Donatistes firent de l'obstruction et que les catholiques leur rendirent la pareille, « *de studio partium strepitus cotidiani sunt habiti* ». Sur quoi Optat ajoute, comme si ces tumultes avaient pris place dans des conférences :

Novissima sententia eorumdem episcoporum Eunomii et Olympii talis legitur, ut dicerent illam esse catholicam,

1. Optat. i. 26 (p. 28) : « Tunc a Filumino suffragatore eius, imperatori suggestum est, ut bono pacis Caecilianus Brixiae retineretur, et factum est. Tunc duo episcopi ad Africam missi sunt. Eunomius et Olympius, ut remotis binis unum ordinarent. »

2. Tillemont, t. VI, p. 60. La conjecture ne vaudrait que pour Olympius. Mais l'évêque espagnol Olympius que l'on connaît, est de la fin du iv[e] siècle. Bardenhewer, *Geschichte*, t. III, p. 414. On n'a aucune raison de douter de l'historicité de la mission d'Olympius et d'Eunomius, ou de la reculer en 324. Voyez Monceaux, t. IV, p. 209-210.

quae esset in toto orbe terrarum diffusa, et sententiam decem et novem episcoporum iamdudum datam dissolvi non posse[1].

Ce jugement est rapporté en une forme elliptique. La proposition que l'Église catholique est celle qui est répandue dans le monde entier, appelle une déduction comme celle-ci : il n'y a d'évêque catholique que celui qui est en communion avec les évêques du reste du monde, et tel est le cas de Cécilien, alors que Donat n'est reconnu par personne en dehors de l'Afrique. Secondement : la sentence rendue par les dix-neuf évêques du concile de Rome ne peut être cassée. Deux raisons pour une de considérer Cécilien comme l'évêque légitime. — Il est très curieux que la sentence du concile d'Arles soit volontairement ignorée à Carthage, et que le concile de Rome seul soit nommé [2]. — Les deux évêques envoyés par Constantin à Carthage n'avaient pas réussi dans leur mission, ni l'un ni l'autre des deux partis n'ayant rien voulu entendre, et finalement les catholiques avaient imposé aux deux évêques fourvoyés la reconnaissance de Cécilien et de son bon droit tel qu'il avait été proclamé à Rome.

C'était une leçon pour Constantin. Mais l'empereur était trop confiant en lui-même pour en profiter. Il avait accepté que les Donatistes fissent appel à sa personne du jugement romain et du jugement arlésien.

1. OPTAT. *ibid.* : « ... Sic communicaverunt clero Caeciliani et reversi sunt. De his rebus habemus volumen actorum, quod si quis voluerit, in novis simis partibus legat ». Optat avait donc joint ces *Acta* à son livre, nous ne les avons plus.

2. Ce fait exclut l'hypothèse que les deux évêques soient venus à Carthage pour l'application des décisions du concile d'Arles. F. MARTROYE, *La répression du Donatisme et la politique religieuse de Constantin* (1914), p. 3 (Extrait des *Mémoires de la Soc. des Antiquaires de France*).

Saint Augustin, qui savait que penser de cette usurpation, voudrait croire que Constantin ne l'a commise que contraint et forcé par l'obstination processive des Donatistes[1]. Ce n'est pas sûr. En 315 déjà (la date est incertaine), l'évêque de Rome, le pape Silvestre, ayant été accusé par des « sacrilèges », que l'on identifie avec les Donatistes qui formaient peut-être à Rome une faction solidaire de celle de Donat à Carthage, Constantin avait jugé l'affaire[2]. Constantin était très porté à ces interventions qui étaient dans la ligne de son absolutisme monarchique.

Ainsi le prince allait de faute en faute. C'en avait été une première (et par surcroît un échec) que la mission arbitraire et sournoise confiée aux deux évêques Eunomius et Olympius contre le bon droit désormais incontestable de Cécilien. C'en était une autre que de prétendre connaître du procès que les Donatistes s'obstinaient à faire à Cécilien, d'abord parce que ce procès avait été (sur la demande du prince lui-même) jugé par le concile de Rome, et confirmé (sans qu'il en fût besoin) par le concile d'Arles, puis parce que l'empereur n'avait aucun titre à accepter l'appel que les Donatistes faisaient de cette double sentence, sinon l'autorité discrétionnaire qu'il s'attribuait. Car ce n'était pas une cause civile où il y eût lieu à évocation devant le consistoire impérial[3].

1. AUGUSTIN. *Epistul.* LXXXVIII, 3 (p. 409) : « ... pertinacissimi et litigiosissimi ad eundem imperatorem appellarunt. Postea et ipse coactus episcopalem causam inter partes cognitam terminavit. » — On a une lettre de Constantin au proconsul Probianus ordonnant de lui expédier le faussaire Ingentius. Voyez la lettre de Constantin *Aelianus praedecessor* citée par AUGUSTIN. *Epistul.* LXXXVIII, 4 (p. 410). Le proconsulat de Probianus se place entre août 315 et août 316 : la lettre peut être de août-septembre 315. VON SODEN, p. 32.

2. MANSI, t. III, p. 627. MONCEAUX, t. IV, p. 206.

3. E. CUQ, *Institutions juridiques des Romains* (1902), t. II, p. 868.

Les Donatistes n'avaient pas à reprocher à Cécilien d'injustice ou de crime : ils s'adressaient au prince, non comme juge civil ou criminel, mais comme arbitre, quitte à ce que sa sentence, en tant que sentence impériale, fût exécutoire par la force publique, et ils l'escomptaient sans doute.

En 316, il fit comparaître à Milan Donat et Cécilien : on débattit la cause en sa présence : dans les premiers jours du mois de novembre, Constantin prononça sa sentence, qui déboutait les Donatistes de leur plainte et innocentait Cécilien[1]. L'empereur la notifia le 10 novembre 316 au vicaire d'Afrique Eumelius, par une lettre qui ne s'est pas conservée, mais dont saint Augustin a cité le passage capital. « J'insère ici, dit Augustin, les paroles mêmes de Constantin, d'après sa lettre au vicaire Eumelius, où il atteste qu'il a instruit l'affaire entre les deux parties, et qu'il a constaté l'innocence de Cécilien. Après avoir raconté dans ce qui précède comment les deux parties, à la suite des jugements épiscopaux, ont été conduites devant son propre tribunal, l'empereur ajoute : « Là, j'ai reconnu clairement que Cécilien est un homme d'une parfaite innocence, qui observe tous les devoirs de sa religion et la sert comme il convient. Il m'est apparu en toute évidence qu'on n'a pu relever dans sa conduite aucune faute, contrairement aux accusations portées contre lui en son absence par l'hypocrisie de ses adversaires[2]. »

1. AUGUSTIN. *Epistul.* XLIII, 4 (p. 88) : « ... illos ab ecclesiastico iudicio provocasse, ut causam Constantinus audiret. Quo posteaquam ventum est, utraque parte adsistente, innocentem Caecilianum fuisse iudicatum atque illos recessisse superatos. »

2. AUGUSTIN. *Contra Crescon.* III, 71, 82 (VON SODEN, p. 36-37) : « In quo pervidi, inquit, Caecilianum virum omni innocentia praeditum ac religionis suae officia servantem eique ita ut oportuit servientem,

Les Donatistes plus tard diront que Constantin avait été contre eux circonvenu par Hosius[1] : l'évêque de Cordoue, en effet, qui était acquis à Cécilien, a pu en novembre 316 assister Constantin et aider au succès de la cause catholique, qui était la bonne. Hosius aurait été mieux inspiré encore en détournant Constantin d'accepter que des obstinés en appellent à son jugement de la sentence de deux conciles.

*
* *

Le concile de Rome en 313, le concile d'Arles en 314, n'avaient à l'appui de leurs sentences sollicité de l'empereur aucune sanction civile. Après son *imperialis sententia* de novembre 316, Constantin crut devoir en édicter. Il le fit par un acte que nous connaissons imparfaitement. Selon saint Augustin, la clause principale portait que les basiliques occupées par les Donatistes leur seraient confisquées. Une autre clause édictait que les biens de « ceux qui avaient été convaincus et qui résistaient obstinément à l'unité », seraient confisqués de même[2].

nec ullum in eo crimen reperiri potuisse evidenter apparuit, sicut absenti fuerat adversariorum suorum simulatione conpositum. »

1. TILLEMONT, t. VI, p. 62.

2. AUGUSTIN. *Epistul.* LXXXVIII, 3 (p. 409) : « Et primus contra vestram partem legem constituit, ut loca congregationum vestrarum fisco vindicarentur. » *Epistul.* XCIII, 14 (p. 458) : « Ille quippe imperator primus constituit in hac causa, ut res convictorum et unitati pervicaciter resistentium fisco vindicarentur. » Cette loi est mentionnée incidemment dans un rescrit de Gratien, *Cod. Theod.* XVI, 6, 2. MONCEAUX, t. IV, p. 197, la date de la fin de 316, ou du début de 317. VON SODEN, p. 37, la date hypothétiquement de 316. Sur la qualification de *loi*, donnée à cette sanction contre les Donatistes, MARTROYE, *op. cit.* p. 24-28. M. Martroye veut établir que la sentence rendue à Milan contre les Donatistes ne visait que leur calomnie contre Cécilien, et donc qu'il n'y eut contre eux application que des lois existantes contre le fait de calomnie. A cela on peut répondre que cette sanc-

La première de ces deux mesures confirme la lettre de Constantin au proconsul Anulinus par laquelle les chrétiens ont recouvré les basiliques à eux confisquées en vertu des édits de persécution : la lettre à Anulinus ayant spécifié que les dites basiliques étaient restituées à « l'Église catholique des chrétiens », la loi de 316 n'a rien d'une surprise, rien d'une sévérité. — La seconde mesure ne s'explique que comme la conséquence du bannissement à prononcer contre les intraitables : on devra donc supposer que cette loi de 316 menaçait de bannissement les Donatistes qui résisteraient à l'unité. Optat rapporte que, sitôt la loi publiée en Afrique, les Donatistes prirent la fuite : « *Nuntiata unitate, fugistis omnes* ». Optat adoucit sans doute plus qu'il ne convient la loi qui a produit cette panique, quand il énonce qu'elle ne contenait que des exhortations, car il reconnaît presque aussitôt que des Donatistes « plus courageux furent pris et relégués loin[1] ». La relégation entraînait la confiscation des biens. Optat suggère qu'il n'y eut à fuir ou à être pris que des évêques et leurs clercs, le clergé donatiste ayant apparemment été seul visé par les sanctions de la « loi d'unité ».

L'éviction des Donatistes des basiliques qu'ils accaparaient fut beaucoup plus malaisée qu'on n'avait prévu. A Carthage, où ils avaient trois églises, on dut

tion n'aurait pas atteint le Donatisme, mais seulement les Donatistes qui avaient poursuivi Cécilien au tribunal de l'empereur.

1. Optat. II, 1 (p. 68) : « Renuntiata est unitas; sola fuerunt hortamenta, ut Deus et Christus eius a populo in unum conveniente pariter rogaretur. Nullus erat primitus terror : nemo viderat virgam, nemo custodiam, sola ut supra diximus fuerant hortamenta. Timuistis omnes, fugistis, trepidastis... Fugerunt igitur omnes episcopi cum clericis suis, aliqui sunt mortui; qui fortiores fuerant, capti et longe relegati sunt. »

recourir à la force armée pour les leur enlever : on se battit, il y eut des blessés, il y eut des morts, parmi lesquels un évêque donatiste, l'évêque d'Advocata[1]. On a lieu de croire que, entre 316 et 320, pareilles scènes se multiplièrent dans maintes villes. Optat reconnaît que l'unité fut faite par des gens à poigne : « *Ab operariis unitatis multa quidem aspere gesta sunt*[2] ».

C'est une indignité, protestèrent les Donatistes, personne ne doit être amené de force à l'unité : « *Indignum facinus clamitatur, neminem ad unitatem esse cogendum*[3] ». A quoi saint Augustin répondra : Toutes ces sévérités sont la suite du jugement rendu par Constantin, or Constantin n'a jugé que parce qu'il a été pris pour juge par les Donatistes, et fatigué de leurs instances, et préféré par eux à un jugement ecclésiastique[4]. Saint Augustin décline au nom du catholicisme la responsabilité de ce premier appel à la compétence de l'empereur en matière ecclésiastique. Il rappelle que l'attitude du catholicisme (allusion au concile de Rome) a été d'abord d'accueillir pacifiquement les Donatistes, dont on espérait le retour : « *Nec oblato sibi gremio pacis, quo correcti exciperentur, consentire voluerunt* ». L'Église se fait un devoir de la douceur : elle n'aurait rien solli-

1. Monceaux, t. IV, p. 27. Von Soden, p. 37.
2. Optat. *ibid.* (p. 67) : « Sed ea ad quid imputatis Leontio, Macario vel Taurino. Imputate maioribus vestris... » Léonce était vicaire d'Afrique à cette date, croit-on.
3. Augustin. *Epistul.* xciii, 14 (p. 458).
4. *Epistul.* lxxxviii, 5 (p. 411) : « Quid est quod nobis de imperatorum iussionibus, quae contra vos constituuntur, invidiam concitatis, cum hoc totum vos potius antea feceritis? Si nihil debent in his causis imperatores iubere, si ad imperatores christianos haec cura pertinere non debet, quis urguebat maiores vestros causam Caeciliani ad imperatorem per proconsulem mittere?... Si displicent imperialia iudicia, qui primitus imperatores ad ea vobis excitanda coegerunt? »

cité des empereurs, si elle n'avait eu à protéger enfin sa sécurité contre les agressions qui seront celles des Circoncellions et des fous furieux du Donatisme[1].

Le régime inauguré en 316 fut maintenu quatre ans : Constantin l'abrogea par un rescrit de tolérance, notifié au vicaire d'Afrique Verinus[2] par une lettre du 5 mai 321.

Constantin, en accordant aux Donatistes la tolérance qu'il leur avait refusée en 316, n'ignorait pas que leur faction était toujours aussi enragée contre Cécilien et les catholiques : on avait dû mettre sous ses yeux la supplique par laquelle les Donatistes avaient demandé à l'empereur cette tolérance, et dont les termes insolents montraient bien qu'ils ne cédaient rien de leur intransigeance première[3]. L'empereur avait compris cependant que l'union ne s'impose pas, et qu'au surplus les catholiques ne l'attendaient pas de l'intervention du prince, du vicaire, des gouverneurs, des troupes. Il y avait eu du sang versé, les Donatistes se flattaient d'avoir maintenant des martyrs : Constantin, si attaché à la *quies publica,* éprouvait en Afrique un échec qu'il voulait dissimuler. Et il devait tenir d'autant plus à le dissi-

1. *Epistul.* LXXXVIII, 6 (p. 412) : « De nobis ergo quid queramini non habes, et tamen Ecclesiae mansuetudo etiam ab his imperatorum iussionibus omnino quieverat, nisi vestri clerici et Circumcelliones per suas immanissimas improbitates furiosasque violentias quietem nostram perturbantes atque vastantes haec in vos recoli et moveri coegissent. » — Les exploits des Circoncellions, « la jacquerie africaine », comme l'appelle M. MONCEAUX, commencent au temps de la « loi d'unité » : elle ne désarmera plus. MONCEAUX, t. IV, p. 27-28. MARTROYE, art. « Circoncellions » du *Dict. arch. chrét.* — La protection des catholiques fut assurée aussi par les rescrits *De famosis libellis,* visant les délations qu'adressaient les dissidents aux gouverneurs africains contre les catholiques. Ces rescrits sont datés respectivement du 29 mars 319, du 25 février 320, du 4 décembre 320. Ils sont au Code Théodosien (IX, 34, 1-3).

2. AUGUSTIN. *Epistul.* CXLI, 9 etc. VON SODEN, p. 51.

3. VON SODEN, p. 50.

muler que, à cette date, 321, Licinius, abandonnant la politique religieuse de l'édit de Milan, inquiétait les chrétiens de ses États par des vexations qui annonçaient le retour de la persécution d'antan : Constantin avait besoin que le christianisme fût en paix dans ses États.

Les Donatistes furent donc tolérés [1], comme l'étaient encore à cette date, par une concession tacite, les dissidents de la « grande Église », les Marcionites, les Novatiens, par exemple. Les catholiques avaient reçu de Constantin des privilèges, qu'ils veillèrent à faire respecter. Un rescrit du 1er septembre 326 confirme que les immunités accordées aux clercs catholiques doivent être refusées aux schismatiques, et que ceux-ci sont astreints aux *munera* [2]. Un rescrit du 5 février 330 notifie au gouverneur de Numidie, Valentinus, qu'il veille à assurer l'immunité des clercs catholiques qui ont été astreints par les Donatistes en certaines villes à des *munera* dont ils sont exempts [3]. On a enfin une lettre qui fait corps avec le rescrit du 5 février 390 à Valentinus, et dont l'authenticité nous semble, au moins pour l'essentiel de la lettre, bien établie [4].

Cette lettre, adressée par Constantin à onze évêques de Numidie, est la réponse à une requête de

1. Voyez la lettre *Quod fides debuit* (Ziwsa, p. 212-213) de Constantin « universis episcopis per Africam et plebi ecclesiae catholicae ». Cette lettre est un programme de tolérance. « ... dum caelestis medicina procedat, hactenus sunt consilia nostra moderanda, ut patientiam percolamus et, quicquid insolentia illorum pro consuetudine intemperantiae suae temptant aut faciunt, id totum tranquillitatis virtute toleremus... Vindictam enim, quam Deo servare debemus, insipientis est manibus usurpare. » Cette lettre peut être de 321. Von Soden, p. 51.

2. *Cod. Theod.* XVI, 5, 1 (Mommsen, p. 855).

3. *Cod. Theod.* XVI, 2, 7 (p. 837.)

4. Lettre *Cum summi dei*, Ziwsa, p. 213-216. Contre l'authenticité, Seeck, *Quellen*, p. 561-562. Pour, Duchesne, *Dossier*, p. 27-31.

ces évêques[1], qui ont protesté auprès de l'empereur de ce que la basilique, élevée par lui pour l'Église catholique à Constantine, a été accaparée par les Donatistes, qui se sont refusés à la restituer même sur sommation « de nos juges et sur mon ordre », dit l'empereur. Les évêques, prenant modèle de la patience de Dieu, « *imitatores patientiae Dei summi* », ont demandé à l'empereur de leur donner un terrain du domaine impérial (*locum fiscalem*), pour construire une autre église. L'empereur déclare l'accorder volontiers : il vient d'écrire au *rationalis* qu'il transfère au domaine de l'Église catholique une maison, dont le domaine impérial est propriétaire[2] : sur cet emplacement sera élevée une nouvelle basilique aux frais du trésor (*sumptu fiscali*). — La lettre de l'empereur contient un deuxième ordre. Les évêques, en effet, se sont plaints que des clercs catholiques (*lectores ecclesiae catholicae et hypodiacones, reliquos quoque*), par les manœuvres des Donatistes, aient été astreints aux charges publiques) et même faits décurions de leurs cités respectives (*ad munera vel ad decurionatum vocati sunt*), en violation de la loi de Constantin qui leur a octroyé l'exemption. Constantin ordonne que ces astreintes soient annulées et que la loi concernant l'immunité des clercs soit observée[3].

1. Ziwsa, p. 215 : « Accepta igitur epistula sapientiae et gravitatis vestrae, comperi haereticos sive schismaticos eam basilicam ecclesiae catholicae quam in Constantina civitate iusseram fabricari... »

2. *Ibid.* : « ... ad rationalem competentes litteras dedi, ut domum bonorum nostrorum transgredi faciat cum omni iure suo ad dominium ecclesiae catholicae. »

3. *Ibid.* : « De cetero etiam legem meam super ecclesiasticos catholicos datam custodiri mandavi, quae omnia, ut vestrae patientiae palam fierent, harum litterarum testificatione perscripta sunt... Data Non. Februa. Serdica. » — La lettre impériale débute par un paragraphe, *Cum summi dei* (p. 213) jusqu'à *libenter fecisse cognovi*-

Le préambule par lequel s'ouvre le texte authentique de cette lettre (ou ce que nous croyons tel) est à citer : nous le citons avec l'adresse même de la lettre :

Constantinus Victor Maximus ac triumphator semper Augustus Zeuzio, Gallico, Victorino, Sperantio. Ianuario, Felici, Crescentio, Pantio, Victori, Babbutio, Donato episcopis.

... Satis gratulatus sum, quod de impiis et sceleratis, sacrilegis et profanis, perfidis et inreligiosis et Deo ingratis et Ecclesiae inimicis nullam vindictam poscitis, et ut idem potius ad veniam pertineant postulatis.

Après avoir sévi en 316 contre les Donatistes par la « loi d'unité », après leur avoir concédé la tolérance par le rescrit du 5 mai 321, Constantin a jugé politique de fermer les yeux sur leurs résistances locales, quitte à protéger persévéramment les catholiques contre les vexations que, en Numidie surtout où le Donatisme est plus enraciné et plus dru, les Donatistes essaient de leur infliger. Isoler ces intraitables, maintenir les privilèges civils des catholiques, manifester à propos que les catholiques ont seuls la confiance du prince et qu'il n'y a pas de termes assez sévères pour exprimer l'aversion que les ennemis de l'Église lui inspirent : telle est la politique à laquelle s'est finalement arrêté Constantin. N'est-ce pas celle que Hosius lui avait conseillée d'abord, et n'eût-il pas mieux fait de s'y tenir?

(p. 215), développement du genre homilétique, dont l'auteur énonce que tout ce que font les hérétiques et les schismatiques ils le font *diaboli instinctu;* il cite à l'appui un texte évangélique, « *ut scriptura loquitur* », pris à *Matth.* VII, 17-18; il rappelle qu'ils ont le diable pour père (réminiscence de *Ioa.* VIII, 44). Je doute que ce développement à citations scripturaires soit authentique. Le texte authentique de la lettre commencerait à [Et] *Satis gratulatus sum.* Les arguments que Mgr Duchesne fait valoir pour l'authenticité s'appliquent excellemment au texte ainsi raccourci, et les difficultés de M. Seeck à tout ce que nous éliminons.

CHAPITRE SIXIÈME

LE CATHOLICISME NICÉEN.

I

Constantin n'a pas trouvé en Afrique le catholicisme simple et discipliné qu'il avait connu en Occident et qui lui avait donné une si attachante idée de son unité. Lorsque, le 18 septembre 324, il devient maître de l'Orient, il est aussitôt en présence d'une discorde ecclésiastique qui ne faisait que de naître, et qui mettait cependant déjà aux prises les évêques des trois plus grandes provinces de ses nouveaux États.

Elle ne faisait que de naître, disons-nous, si l'on accepte la chronologie de M. Schwartz, qui, au lieu de reporter les débuts de l'affaire d'Arius à une période antérieure à la persécution de Licinius, c'est-à-dire vers 318, les date au contraire de l'automne de 323 : il semble bien, en effet, que les événements se sont précipités en quelques mois, loin d'avoir traîné cinq ou six ans. Mais il faut ajouter aussitôt que l'arianisme ne date pas d'Arius. Il est un produit de l'esprit ecclésiastique grec féru d'exégèse et de dialectique. Il est surtout l'éclat d'une école, la seule qu'ait possédée le christianisme grec après Origène, l'école de Lucien d'Antioche[1]. Les évêques que nous verrons

1. Newman, *The Arians of the fourth century*[4] (1876), p. 6-7. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. II[4], p. 187. Loofs, art. « Arianismus » de la

prendre fait et cause pour le subordinatianisme arien sont d'abord des disciples de Lucien d'Antioche, comme Arius lui-même : c'est Arius qui, dès le début de la crise, écrivant à l'évêque de Nicomédie Eusèbe, l'appelle comme d'un nom de passe συλλουκιανιστής, son condisciple ou son confrère en Lucien [1]. Le maître antiochien a été fort contredit à Antioche même, de son vivant : sous trois évêques de suite il a été séparé de la communion de l'Église dont il était prêtre [2] : sa mort courageuse à Nicomédie (en 311-312, sous Maximin Daia), en faisant de lui un martyr, a réhabilité sa mémoire. Mais ses disciples, appliqués à faire carrière, estimaient prudent de réserver sa doctrine. Ils durent penser que le prêtre Arius était un maladroit. Ils se firent néanmoins un point d'honneur de le défendre, car en le défendant ils défendaient leur propre pensée : « Tu penses bien, lui écrivait Eusèbe de Nicomédie, prie pour que tous pensent comme toi [3]. »

Ces raisons d'école ne suffisent pas à expliquer la gravité de la crise arienne. Pas davantage la personnalité d'Arius, que certains historiens allemands s'appliquent un peu trop à décrire en pensant à Luther. M. Seeck modernise tout autant, quand il imagine les patrons d'Arius défendant « la liberté de

Realencyklopaedie de HAUCK, p. 10. TIXERONT, *Hist. des dogmes*, t. II, p. 21-22.

1. Lettre d'Arius à Eusèbe de Nicomédie, citée par THEODORET. *H. E.* I, 5, 4 (éd. PARMENTIER, p. 27). — On a dans PHILOSTORG. *H. E.* II, 14 (éd. BIDEZ, p. 25) une énumération de disciples de Lucien : Eusèbe (év. de Nicomédie), Maris (de Chalcédoine), Théognis (de Nicée), Léonce (qui deviendra évêque d'Antioche en 348), Ménophante (év. d'Éphèse), Antoine (év. de Tarse et le maître d'Aetius), Eudoxe (év. de Germanicie, puis d'Antioche).

2. THEODORET. I, 4, 36 (p. 18), lettre Ἡ φιλάρχος d'Alexandre d'Alexandrie.

3. Cité par ATHANAS. *De synodis*, 17.

la science théologique ». Mais M. Seeck a vu plus juste en signalant, dans l'encyclique de l'évêque d'Alexandrie qui notifie la déposition d'Arius, le mot décisif qui sera pour longtemps « le cri de ralliement de l'Église orthodoxe » : de même, dit-il, que le mot de *traditor* qu'ils jetaient à la face de leurs adversaires a fait la force des Donatistes, ainsi Alexandre d'Alexandrie a fourni à son parti une arme terrible en donnant aux Ariens le nom de χριστομάχοι, ennemis du Christ[1]. Il ne manque à cette observation de M. Seeck que d'en renverser les valeurs : les Donatistes calomniaient les catholiques, tandis qu'Alexandre a enlevé leur masque aux Ariens. Il n'est pas douteux, en effet, que subordonner le Fils au Père c'était compromettre la divinité du Fils : or l'arianisme authentique est essentiellement subordinatien, et ses tenants les plus avancés, les anoméens, rejoindront l'adoptianisme de Paul de Samosate.

L'arianisme a été subordinatien pour des considérations exégétiques et dialectiques qui n'étaient pas nouvelles[2]. Son succès au contraire tient à un état d'esprit nouveau : l'arianisme, en effet, n'aurait pas été accueilli à la cour de Nicomédie comme il l'a été, il n'aurait pas été défendu opiniâtrément sous tant de formules par des évêques politiques, s'il n'avait répondu à la tendance monothéiste que traduit l'affirmation du *summus deus*. La théodicée du *summus deus* de la fin du paganisme est parallèle à la théologie subordinatienne, les deux doctrines s'appelaient : la religion romaine abandonnait son polythéisme, l'arianisme sacrifiait la christologie, on allait ainsi à

1. Seeck, t. III, p. 390.
2. Harnack, p. 190.

un théisme de raison. Ce n'était pas un programme avéré, c'étaient seulement deux tendances contemporaines, mais par quoi s'explique la ténacité et la nocivité de l'arianisme [1].

L'honneur et la force du catholicisme fut de conjurer ce péril, dès la première heure, par une définition si nette, si traditionnelle, de l'éternité et de la consubstantialité du Fils, que les équivoques ariennes ne purent rien contre elle, et de la défendre ensuite avec une constance où se retrouvait quelque chose de celle des martyrs d'antan.

* * *

Le récit le plus détaillé qu'on ait des débuts de l'arianisme est celui qui se lit dans l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène [2] : c'est un écrit de source semi-arienne (Sabinos). L'auteur reproche à Arius d'avoir été trop confiant dans la dialectique (διαλεκτικώτατος), et d'avoir été entraîné à des erreurs comme il est naturel « qu'en commette quiconque s'aventure dans la dialectique et dans l'examen détaillé » des choses de la foi.

1. H. M. Gwatkin, *The Arian controversy* (1889). p. 4-5, indique cette vue. Elle est développée dans une autre forme par Harnack, *Dogmeng.* t. II⁴, p. 223. M. Harnack montre que l'arianisme, s'il avait été vainqueur, aurait complètement ruiné le christianisme, en le vidant de son élément religieux, pour n'y plus laisser subsister que la cosmologie et la morale. Cependant l'arianisme a eu sa mission, car « les Ariens ont facilité le passage aux masses de païens cultivés ou demi-cultivés, que la politique de Constantin conduisait à l'Église ». Et M. Harnack ajoute : « Le monothéisme arien était la meilleure transition du polythéisme au monothéisme ».

2. Sozomen. *H. E.* I, 15. — G. Schoo, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos* (Berlin, 1911), p. 110, adopte l'hypothèse de Seeck, à savoir que la source de Sozomène serait ici le rapport fait par Hosius à Constantin, après sa mission à Alexandrie. Je persiste à croire que la source de Sozomène est ici le semi-arien (homéen) Sabinos, qui, vers 373-378, composa une histoire documentaire de la controverse arienne, Συναγωγὴ τῶν συνόδων. P.B., « Sozomène et Sabinos », *Byzantinische Zeitschrift*, t. VII (1898), p. 265-284.

Des auditeurs des sermons d'Arius reprochèrent à son évêque, l'évêque d'Alexandrie Alexandre, de tolérer cet enseignement. « Estimant que dans les controverses le mieux est de donner la parole aux deux parties, pour éviter de mettre un terme à leur feu de force et non par persuasion », l'évêque invita les controversants à une conférence qu'il présiderait en personne entouré de son clergé. Il arriva ce qui arrive toujours dans ces « batailles de discours où chacun veut vaincre ». Arius maintint ses dires[1], ses adversaires maintinrent la consubstantialité et la coéternité du Fils au Père[2], et, quand il fallut prononcer entre les deux doctrines, les juges n'arrivèrent pas à se mettre d'accord. L'évêque Alexandre hésita, loua les uns, loua les autres, enfin se décida pour la doctrine de la consubstantialité et de la coéternité, et ordonna à Arius de penser comme lui. Arius n'y consentit pas. Quand il vit que nombre de ceux qui l'entouraient, évêques et clercs, opinaient qu'Arius était dans le vrai, Alexandre exclut de sa communion Arius et les clercs qui tenaient pour sa doctrine, quatre prêtres et cinq diacres d'Alexandrie, dont Sozomène donne les noms. — A Alexandrie, les excommuniés eurent tout de suite des partisans, dont les uns pensaient en effet que l'on ne pouvait s'expri-

1. Il les expose au mieux dans sa lettre (Incipit : Τοῦ πατρός μου) à Eusèbe de Nicomédie, déjà citée : THEODORET. *H. E.* I, 5 (PARMENTIER, p. 25-27); EPIPHAN. *Haer.* LXIX, 6 (DINDORF, p. 148-149). On complétera cet exposé par la lettre à Alexandre d'Alexandrie des prêtres et diacres (non encore excommuniés) dont est Arius. Lettre Ἡ πίστις ἡμῶν reproduite par ATHANAS. *De synodis*, 16. Cette lettre confirme bien le récit de Sozomène.

2. SOZOM. *loc. cit.* : ὁμοούσιος καὶ συναΐδιος ὁ υἱὸς τῷ πατρί. Ces deux termes semblent en ce moment les termes décisifs, à Alexandrie. Dans leur lettre à Alexandre (*ap.* ATHANAS. *De synodis*, 16), les prêtres et diacres ariens dénoncent le terme ὁμοούσιος comme un terme manichéen.

mer sur Dieu autrement qu'Arius, et les autres, que l'on devait toute sympathie à des hommes qui avaient été chassés de l'Église sans jugement [1]. De leur côté, Arius et ses amis écrivirent à tous les évêques pour leur soumettre la cause. Du coup, il apparut que les évêques étaient divisés eux-mêmes sur le point de doctrine dont on les faisait juges, division d'autant plus grave que parmi les évêques qui appuyaient Arius se rencontraient des hommes vénérés pour la dignité de leur vie, ou considérables par leur doctrine, mais surtout le chef de l'Église de Nicomédie, Eusèbe, « homme docte et honoré dans le palais [2] ». — L'évêque d'Alexandrie écrivit à l'épiscopat, demandant qu'Arius et ses amis fussent partout excommuniés [3]. On lui répondit. Les évêques favorables à Arius insistèrent auprès d'Alexandre pour qu'il revînt sur la condamnation prononcée. Devant l'inflexibilité d'Alexandre, ils s'encouragèrent à défendre Arius et sa doctrine. Un concile se tint en Bithynie (à Nicomédie apparemment, donc sous la présidence de l'évêque Eusèbe) : le concile adressa à l'épiscopat une lettre, demandant aux évêques de maintenir Arius et ses amis dans leur communion, sous prétexte que la doctrine d'Arius et de ses amis était irréprochable.

Le récit de Sozomène, qui met bien en vedette ce

1. SOZOM. *loc. cit.* : ἀκρίτως. Ce trait est, après bien d'autres, révélateur du caractère arianisant de la source de Sozomène.

2. SOZOM. *loc. cit.* : ἐν τοῖς βασιλείοις τετιμημένον. Entendez le palais de Licinius. Cf. SEECK, t. III, p. 549.

3. On a cette lettre dans SOCRAT. *H. E.* 6. Incipit : Ἑνὸς σώματος. — EPIPHAN. *Haer.* LXIX, 4 (p. 147) sait que les lettres d'Alexandre furent expédiées aux évêques de la province de Palestine, de Phénicie, de Cœlesyrie. L'énumération ne peut être complète. Le témoignage d'Epiphane est important, car il a eu un recueil des lettres d'Alexandre et des réponses qui lui furent faites (en tout 70 pièces).

concile de Bithynie, trahit sa source arianisante. Tendancieusement, il glisse sur le concile d'Égypte qui a condamné Arius, et qui a été un concile de tous les évêques d'Égypte et de Libye, au nombre de cent [1]. Comment croire qu'Arius a été condamné sans jugement? Il convient donc de compléter le récit arianisant de Sozomène par le témoignage de ce concile d'Égypte, dont nous avons la synodale rédigée par l'évêque d'Alexandrie. — L'ecclésiologie d'Alexandre rappelle étonnamment celle de saint Cyprien. Comme Cyprien, il croit à une unité spontanée et charismatique de l'Église où la concorde préviendrait les conflits. « Il n'y a qu'un corps de l'Église catholique, écrit-il, et le précepte est dans les saintes Écritures de préserver le lien de l'unanimité et de la paix. Voilà pourquoi nous avons coutume de nous écrire les uns aux autres, de nous informer mutuellement de ce qui nous arrive, afin que, si un membre souffre ou si un membre est en joie, tous puissent partager avec lui sa peine ou son allégresse. » — Alexandre avoue qu'il a tardé à faire part à ses collègues des difficultés qui lui sont nées dans son Église d'Alexandrie, sous prétexte qu'il espérait qu'elles s'éteindraient dans le silence. Comme l'affaire a eu une autre issue, comme Arius en a saisi l'épiscopat, l'évêque d'Alexandrie se voit obligé d'entretenir cet épiscopat du jugement qu'il a rendu. Il énumère donc les erreurs d'Arius, il communique la sentence du concile d'Alexandrie qui l'a condamné, et il donne une brève réfutation scripturaire de ces erreurs. Puis il conclut : « Témoins de l'impiété (d'Arius et de ses amis), nous les avons

1. Lettre Ἑνὸς σώματος, citée déjà : ἡμεῖς μετὰ τῶν κατ' Αἴγυπτον ἐπισκόπων καὶ τῆς Λιβύης, ἔγγυς ἑκατὸν ὄντων, συνελθόντες ἀναθεματίσαμεν.

anathématisés, nous les avons déclarés étrangers à l'Église catholique et à la foi, et nous le notifions à votre piété, chers et vénérés collègues, pour que vous ne receviez aucun d'eux, s'ils osaient venir à vous, et que vous ne vous laissiez pas persuader par Eusèbe (de Nicomédie) ou par quiconque vous écrirait à leur sujet. » — Alexandre ne doute pas de la souveraineté du concile d'Alexandrie en ce jugement : il a l'optimisme de croire que par esprit de concorde tous les évêques s'y rallieront. Il sait cependant que des évêques ont déjà fait difficulté, qu'un mouvement d'opposition se dessine, il se contente de le dénoncer d'un peu haut : « Eusèbe, aujourd'hui évêque de Nicomédie, estime que les choses de l'Église relèvent de lui [1],... il se pose comme juge de ces apostats, il écrit de tous côtés pour les appuyer. » L'évêque d'Alexandrie discerne le danger que va être pour « le lien de l'unanimité » la prépotence d'un évêque qui a capté la faveur de la cour. Il en appelle à tous les évêques de l'Église catholique, notamment au pape Silvestre [2].

Ainsi, contre la sentence du concile d'Égypte, le prêtre Arius a protesté auprès de son « collucianiste » Eusèbe, l'évêque de Nicomédie; Eusèbe et ses collègues « collucianistes » de Bithynie ont protesté auprès de tous les évêques (entendez des États de Licinius); l'évêque d'Alexandrie, au nom du concile

1. *Ibid.* : ἐπειδὴ δὲ Εὐσέβιος, ὁ νῦν ἐν τῇ Νικομηδείᾳ, νομίσας ἐπ' αὐτῷ κεῖσθαι τὰ τῆς ἐκκλησίας...

2. L'adresse de la lettre Ἑνὸς σώματος porte : Τοῖς ἀγαπητοῖς καὶ τιμιωτάτοις συλλειτουργοῖς τῶν ἁπανταχοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησαις, Ἀλέξανδρος ἐν κυρίῳ χαίρειν. — Par un texte du pape Libère (lettre *Obsecro*, JAFFÉ 212), on sait qu'Alexandre écrivit au pape Silvestre : « Manent litterae Alexandri episcopi olim ad Silvestrum sanctae memoriae destinatae, quibus significavit ante ordinationem Athanasii undecim tam presbyteros quam etiam diacones, quod Arii haeresim sequerentur, se ecclesia eiecisse... » ap. HILAR. *Fragm. hist.* V, 4.

d'Égypte, sollicite l'adhésion des évêques de la catholicité.

A l'automne de 324, l'épiscopat des États de Licinius se trouve donc divisé sur une question de foi, qui est si grave qu'Arius se plaignait à Eusèbe d'être lui et ses amis traités par leur évêque d'athées [1]. Le conflit est entre les plus grandes Églises, entre Alexandrie et Nicomédie, entre Antioche et Césarée [2]. Constantin, en entrant à Nicomédie, est aussitôt sollicité d'intervenir.

*
* *

Il serait intervenu d'une bien étrange façon, si on acceptait comme authentique la lettre qu'Eusèbe

1. THEODORET. *H. E.* I, 5, 1 (p. 26) : ... ὥστε καὶ ἐκδιῶξαι ἡμᾶς ἐκ τῆς πόλεως ὡς ἀνθρώπους ἀθέους. — Rapprochez ATHANAS. *De synodis*, 17, où Eusèbe de Césarée est accusé d'avoir écrit à Euphration, évêque de Balanée (Syrie), que le Christ n'est pas vrai Dieu (ὁ Χριστὸς οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεός). Vers le même temps circule dans les Églises de Syrie ce sophiste cappadocien nommé Astérios (encore un « collucianiste ») chargé par les Eusébiens de faire de la propagande pour les bonnes idées. ATHANAS. *ibid.* 19, cite de lui cette formule : εἷς τῶν πάντων ἐστὶν ὁ υἱός. Le Fils est une création (ποίημα) du Père : βουλήσει γέγονε καὶ πεποίηται. Et Athanase ajoute : « Ces choses Astérios seul les écrivit, mais autour d'Eusèbe (de Nicomédie) tous les pensaient avec lui ». Alexandre d'Al. dans sa lettre ἡ φίλαρχος (THEODORET. *H. E.* I, 3, 4) disait d'Arius et de ses partisans, que, dénonçant la foi apostolique, ouvrant boutique à enseigne judaïque, ils niaient la divinité du Sauveur et le faisaient l'un de nous (τὴν θεότητα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀρνούμενοι καὶ τοῖς πᾶσιν ἴσον εἶναι κηρύττοντες).

2. Césarée de Palestine est acquise à Arius grâce à son évêque, Eusèbe, et avec lui Paulin, évêque de Tyr. Mais toute la province de Palestine ne suit pas, car l'évêque de Jérusalem, Macaire, est signalé par Arius comme n'étant pas pour lui. De même, en Syrie, où il signale l'évêque d'Antioche, Philogonios, comme son adversaire. Lettre d'Arius (Τοῦ πατρός μου) à Eusèbe de Nicomédie, dans THEODORET. *H. E.* I, 5 (p. 26). — Je laisse de côté la question du concile d'Antioche de 324-325, qui me semble n'être pas encore tirée au clair. HARNACK, *Dogmeng.* t. II [4], p. 195. G. KRUEGER (recension de E. SEEBERG, *Die Synode von Antiochien im J. 324-325*), *Theologische Literaturzeitung*, 1914, p. 12-16.

suppose adressée par Constantin à Alexandre d'Alexandrie et à Arius[1]. Ce n'est pas qu'on ne retrouve dans cette lettre des pensées chères à Constantin : il cherche à faire l'unanimité de tous les *cultores Dei*, persuadé que le bien de la chose publique en a besoin : rien ne lui est plus pénible que de voir ces *cultores Dei* en proie à la discorde : il veut s'employer à restaurer la paix parmi eux. Mais dès l'abord l'empereur énonce qu'il comptait sur le catholicisme d'Orient pour mettre fin à la querelle donatiste et qu'il pensait envoyer quelques évêques grecs rétablir la concorde en Afrique. En réalité, Constantin, qui depuis 321 avait accordé la tolérance aux Donatistes, ne devait avoir aucune velléité en 324 de rouvrir la question africaine. — Constantin a appris quelle discorde plus grave sévit maintenant en Orient, dans cet Orient qui a illuminé le monde de la lumière de la foi : il intervient donc, persuadé que « sans difficulté il pourra faire entendre raison à ceux qui l'écouteront et les convertir au bon parti ». Cette persuasion n'est pas d'une médiocre naïveté. — Suit un récit des débuts de l'arianisme qui est d'une simplification caricaturale : Alexandre a interrogé ses prêtres sur un article insensé (ὑπὲρ ματαίου τινὸς ζητήσεως), Arius a répondu ce qu'il aurait dû taire, la discorde est née ainsi, l'excommunication d'Arius a suivi, le peuple saint s'est divisé : il faut que tout s'arrange. Les questions soulevées sont oiseuses, on ne doit pas penser à ces subtilités ou ne pas en parler, car elles ne peuvent engendrer que le blasphème ou le schisme. Quand il serait possible que Constantin n'ait pas estimé davantage les discussions dogmatiques, quelle légèreté c'eût été à lui de

1. Euseb. *V. C.* ii, 64-72 : Διπλῆν μοι.

les traiter avec cette désinvolture! La lettre lui prête un propos plus inconsidéré encore : « Vous savez bien, écrit-il, que les philosophes, en se rattachant à un dogme (d'école), sont souvent en désaccord sur tel ou tel point particulier de leur système, et que ces dissentiments ne les empêchent pas de conserver entre eux l'unité de dogme (de leur école), τοῦ δόγματος ἕνωσις. » Comparer le catholicisme à une école philosophique où l'unité d'école n'exclut pas la liberté d'examen et le droit à l'hérésie, c'est méconnaître l'essence même du catholicisme, c'est une dérision du catholicisme. La leçon de scepticisme que Constantin donnerait là à l'évêque d'Alexandrie et à Arius, outre qu'elle viendrait trop tard, serait proprement un enfantillage. Et ce n'est pas un moindre enfantillage que de représenter, à la fin de la lettre, Constantin conjurant Alexandre et Arius de lui rendre à leur tour la paix, de faire qu'il puisse dormir sans souci, de lui épargner de fondre en larmes, et par leur discorde de ne pas lui fermer les portes de l'Orient[1].

Constantin eut une meilleure inspiration que d'adresser cette lettre inconsidérée, il envoya Hosius à Alexandrie[2]. S'il lui donna des lettres pour les Alexandrins, nul doute qu'Hosius aurait répugné à porter celle que nous venons de rejeter. Hosius à Alexandrie prit part à un concile des évêques d'Égypte. Nous savons qu'on y régla le schisme de

1. P. B., « Les documents de la V. C. », *Bull. anc. litt. et arch. chrét.* 1914, p. 83-86. Contre HARNACK, *Dogmeng.* t. II [4], p. 194, qui fait de cette lettre un des monuments les plus importants de la politique religieuse de Constantin. — TILLEMONT, t. VI, p. 228, la soupçonne d'avoir été inspirée par Eusèbe de Nicomédie : mais Eusèbe de N. ne professait pas ce scepticisme et n'était pas disposé à renvoyer dos à dos Alexandre et Arius.

2. EUSEB. *V. C.* II, 63.

Colluthus [1], et que notamment un certain Ischyras, qui prétendait avoir été fait prêtre par Colluthus, fut remis à la communion laïque « dans le synode réuni à Alexandrie en présence de notre père Hosius », lisons-nous dans une lettre adressée au concile de Tyr (335) par les prêtres et diacres de la Maréote [2]. Dans une lettre au préfet d'Égypte, du 7 septembre 335, ces mêmes prêtres et diacres mentionnent Colluthus, qui avait usurpé l'épiscopat, comme ayant été remis à son rang de prêtre par « le synode d'Hosius et des évêques assemblés avec lui [3] ». Nous ne savons rien de plus de ce synode.

Sans nier ce synode d'Alexandrie, qui peut se placer à la fin de l'année 324, Philostorge suppose qu'Alexandre d'Alexandrie s'est rendu à Nicomédie où il a rencontré « Hosius de Cordoue et les évêques qui étaient avec lui » : là, on aurait « préparé la reconnaissance du consubstantiel par un synode et la condamnation d'Arius » [4]. Des fragments nouveaux de Philostorge apportent des précisions : Arius et ses amis ont fait diligence pour venir à Nicomédie saisir Constantin de leurs griefs, mais Alexandre les a devancés en venant directement par mer d'Alexandrie à Nicomédie, tandis que les Ariens suivaient la route de terre. A Nicomédie, Alexandre s'est entretenu avec « ceux qui étaient autour d'Hosius de Cordoue », et les a ralliés à son dessein de « confirmer le consubstantiel » [5]. Ainsi Constantin a quelques évêques auprès de lui, en première ligne Hosius : Alexandre et Hosius sont d'accord sur le consubstantiel, mais il reste

1. Sur Colluthus. Tillemont, t. VI, p. 231.
2. Athanas. *Apolog. c. Arian.* 74.
3. *Ibid.* 75.
4. Philostorg. I, 7 (Bidez, p. 8).
5. *Ibid.* 7a (p. 8).

à y rallier tout l'épiscopat des pays grecs autres que l'Égypte : comme cet épiscopat est divisé, Constantin décide d'assembler tous les évêques en un concile. Les fragments nouveaux de Philostorge révéleraient ainsi que la proposition de réunir un concile de tous les évêques pour confirmer le consubstantiel a été faite par l'évêque d'Alexandrie, qu'il a gagné à ce projet l'évêque de Cordoue, et que Constantin l'a adopté.

Il n'appartenait pas, en effet, à l'évêque d'Alexandrie de convoquer un concile de tout l'épiscopat, et ce n'est pas pour cela qu'Hosius avait été envoyé à Alexandrie. Le concile d'Alexandrie auquel il prit part solutionna les difficultés locales qu'il put résoudre, le schisme de Colluthus : la question arienne n'était plus une affaire locale. Alexandre d'Alexandrie ayant sollicité le verdict de tous les évêques de la catholicité, pourquoi ne convoquerait-on pas tous ces évêques à un concile général? L'idée, si neuve qu'elle pût paraître, ne faisait que donner corps à cette consultation de l'épiscopat universel à laquelle l'Église romaine avait eu maintes fois recours [1]. L'unité de l'Empire restaurée par Constantin se prêtait providentiellement à un concile général, qui ne serait plus une « assemblée du clergé » comme l'avait été le concile d'Arles de 314, mais vraiment la *repraesentatio* des évêques de toutes les Églises qui étaient

1. On ne pouvait avoir oublié qu'avec le pape Victor au sujet de la controverse pascale Rome avait sollicité une consultation en règle de l'épiscopat universel : dans son *Histoire ecclésiastique*, à laquelle il met la dernière main en 324, Eusèbe parle de cette consultation où tous les évêques par lettres avaient affirmé à ceux de partout au sujet de la Pâque le dogme ecclésiastique (*H. E.* v, 23, 2). En 251, le concile qui s'était tenu à Rome pour régler la condition des *lapsi*, avait entendu tracer une règle qui serait reçue partout, δόγμα τοῖς πᾶσιν, dit encore Eusèbe (vi, 46, 1).

sous le ciel. Constantin dut accepter le projet d'un concile de l'épiscopat universel comme une grande idée, et aussi comme le moyen seul efficace de faire la paix religieuse. Il n'ambitionnait pas de présider un concile, pas davantage de faire marcher les évêques de l'Empire romain au doigt et à l'œil : il voulait, par considération de l'ordre général, aider à restaurer la concorde parmi ces *cultores Dei* qui, aux yeux de sa foi, assuraient à la chose publique la faveur divine.

II

Constantin fit pour le concile de Nicée ce qu'il avait fait pour le concile d'Arles, il invita les évêques à s'y rendre, et leur en donna les moyens en mettant à leur service le *cursus publicus*. Eusèbe nous l'apprend, qui allait assister au concile, et qui a dû recevoir une lettre impériale de convocation : ces lettres étaient, dit-il, empreintes de beaucoup de déférence [1]. Nicée fut choisie pour la tenue du concile, et ce choix s'explique par le dessein de l'empereur, en résidence à Nicomédie, de prendre part au concile. Mais, à ce compte, pourquoi ne pas convoquer les évêques à Nicomédie, plutôt qu'à Nicée? Était-ce qu'on voulait humilier l'évêque de Nicomédie, redouté naguère sous Licinius, et à ce moment suspect? On ne sait pas.

Le nombre des évêques qui se rendirent à Nicée fut faible, eu égard au nombre de ceux qui avaient été convoqués. Eusèbe compte « plus de deux cent cinquante » évêques présents [2]. Il y joint une suite innombrable, assure-t-il, de prêtres, de diacres, de *socii* de toute sorte. L'évêque d'Antioche, Eustathe, qui a comme Eusèbe assisté au concile, parle d'environ deux cent soixante-dix évêques présents [3]. On a

1. Euseb. *V. C.* iii, 6 : σύνοδον οἰκουμενικὴν συνεκρότει, σπεύδειν ἁπανταχόθεν τοὺς ἐπισκόπους γράμμασι τιμητικοῖς προκαλούμενος κτλ. Sur le point de savoir de qui était en droit la convocation au concile, Hefele-Leclercq, t. I, p. 403-408.

2. Euseb. *V. C.* iii, 8.

3. Eustathe est cité par Theodoret. *H. E.* i, 8, 1 (éd. Parmentier, p. 34).

une liste des évêques qui souscrivirent le symbole de Nicée, liste authentique, mais liste remaniée de façon à classer ces évêques par ordre de provinces[1]. La tradition textuelle de cette liste présente des flottements, si bien que le nombre total des noms d'évêques n'est pas constant. MM. Gelzer, Hilgenfeld et Cuntz, qui ont tenté une restitution critique de cette liste, y font figurer deux cent vingt évêques. L'Égypte et la Libye y sont représentées par 19 noms. La Palestine en compte 19, la Phénicie 10, la Cœlésyrie 22, Chypre 2, la Mésopotamie 5, l'Arabie 6, la Cilicie 11. La Bithynie est représentée par 11 noms, la Cappadoce par 10; les Arménies, le Diospontus, le Pont Polémoniaque, la Paphlagonie, par 13 noms; la Galatie, la Phrygie, la Pisidie, par 24 noms; l'Asie, la Lydie, la Carie, par 21 noms; la Lycie, la Pamphylie, l'Isaurie, par 25 noms; les îles, par 4 noms. Puis, les pays grecs d'Europe : la Thrace a envoyé 1 évêque, la Thessalie 2, la Macédoine 2, la Dardanie 1, l'Achaïe 3. Les provinces danubiennes ont donné, la Mœsie 1 évêque, la Dacie 1. L'Afrique est représentée par un seul évêque, celui de Carthage, Cécilien. D'Italie, il est venu un évêque de Calabre, deux prêtres romains. D'Espagne, il y a Hosius. Les Gaules ont l'évêque de Die. La liste énumère encore un évêque de Pannonie, un évêque de Gothie, un évêque de Scythie. Eusèbe mentionne un évêque de Perse, qui ne

GELZER-HILGENFELD-CUNTZ, *Patrum Nicaenorum nomina* (Leipzig, 1898), p. XLV. ATHANASE parle de *plus minus* trois cents; le pape Jules, cité par Athanase, parle de trois cents; Lucifer de Cagliari parle de « trois cents et davantage ». Le chiffre consacré de CCCXVIII apparaît chez saint Hilaire pour la première fois, en 360 : HILAR. *Contra Constantium*, 27. A dater du dernier quart du IV[e] siècle ce chiffre est acquis. Il a été suggéré par *Gen.* XIV. 14. GELZER etc., p. XLVI-XLVII.

1. SOCRAT. *H. E.* I, 13, a connu cette liste, qu'il lisait dans le *Synodicon* de saint Athanase.

se retrouve pas dans la liste. Eusèbe encore note l'absence de l'évêque de Rome. « L'évêque de la ville souveraine était absent, à cause de son grand âge, deux de ses prêtres étaient venus pour tenir sa place [1] ». L'historien Socrate croyait savoir que le concile s'était ouvert le 20 mai [2].

*
* *

Quelle méthode de discussion le concile adopta-t-il? Écartons d'abord la fable [3], qui supposait que des « laïques nombreux et exercés à la dialectique » sont venus pour soutenir les deux partis en présence : les assemblées d'évêques à pareille date ne délibéraient pas de la sorte. — Sozomène suppose que, avant l'ouverture du concile, les évêques se réunissant entre eux ont fait comparaître Arius, information prise par Sozomène à Rufin, ce qui en réduit la valeur à presque rien [4]. Il serait plus vraisemblable de penser que, à l'ouverture du concile, la première question fut posée sur laquelle les évêques avaient à délibérer, et c'était la question de foi. On dut produire la lettre d'Alexandre à tous les évêques dénonçant les erreurs d'Arius et notifiant sa condamnation par le concile d'Alexandrie; on produisit sans doute d'autres pièces, parmi lesquelles des extraits d'Arius. C'est ce que suggère Athanase, qui, citant une suite de fragments d'Arius, les donne comme ayant servi de base à sa condamnation par le concile d'Alexandrie, et comme

1. EUSEB. *V. C.* III, 7 : τῆς δέ γε βασιλευούσης πόλεως ὁ μὲν προεστὼς ὑστερεῖ διὰ γῆρας, πρεσβύτεροι δ' αὐτοῦ παρόντες τὴν αὐτοῦ τάξιν ἐπλήρουν.

2. SOCRAT. *H. E.* I, 13. Cf. SEECK, t. III, p. 552.

3. SOCRAT. I, 8. Cette fable est prise à RUFIN. *H. E.* X. 3 (éd. MOMMSEN, p. 962).

4. SOZOM. I, 17. RUFIN. X, 5 (p. 964).

ayant excité l'indignation des évêques assemblés à Nicée : « Ils se fermaient les oreilles », écrit Athanase [1].

Deux mots de Sozomène sont à relever : προτιθεμένων εἰς τὸ κοινὸν ὧν ἐδόξαζον διελέγοντο : les évêques, ayant d'abord opiné, discutèrent. En d'autres termes, on aurait demandé à chacun sa *sententia* sur la question posée, puis il y aurait eu une discussion.

Pour ce qui est des *sententiae* de Nicée, un fragment nouveau de Philostorge apporte un peu de lumière : « Quand arriva le jour fixé, et que les évêques vinrent exprimer chacun son sentiment, l'empereur était au milieu d'eux, mais attendant ce que l'assemblée déciderait [2]. » Chaque évêque, conclurons-nous, avait donc sa *sententia* à prononcer [3]. Sur ce point la procédure adoptée aurait été la même que nous avons vue pratiquer dans les conciles de Carthage et de Rome, c'est-à-dire celle du sénat romain. Les opinions exprimées par les évêques se ramenaient à deux, rapporte Sozomène : les uns, dit-il, estimaient qu'on ne devait pas innover contre la foi reçue depuis l'origine, et ceux-là surtout pensaient ainsi que leur simplicité inclinait à croire que la foi en Dieu ne comporte pas de curiosité ; les autres au contraire professaient qu'on ne devait pas suivre sans examen les opinions anciennes [4]. Nous avons là en raccourci un résumé,

1. ATHANAS. *Epistul. ad episc. Aegypti.* 13.

2. PHILOSTORG. I, 9[a] (p. 9) : ἐπεὶ δὲ ἡ κυρία τε ἧκεν ἡμέρα καὶ αὐτοὶ συνῆλθον τὴν ἑαυτῶν ἕκαστος ἀποφαινόμενοι γνώμην, βασιλεὺς μὲν ἐν μέσοις ἦν, περιμένων δὲ ὅμως ὅ τι τὸ κοινὸν ἐπικρίνειεν.

3. *Ibid.* (p. 10) : πάντας ἐπιψηφίζειν τῇ γνώμῃ.

4. SOZOM. *H. E.* I, 17 : μὴ νεωτερίζειν παρὰ τὴν ἀρχῆθεν παραδοθεῖσαν πίστιν,... μὴ χρῆναι ἀβασανίστως ταῖς παλαιοτέραις δόξαις ἕπεσθαι. HARNACK, *Dogmeng.* t. II[4], p. 229. suppose trois factions dans le concile : celle d'Eusèbe de Nicomédie (les Lucianistes), qui est tout de suite mise en minorité par le rejet de son symbole : celle d'Eusèbe de Césarée (les Origénistes) : celle d'Alexandre d'Alexandrie. Sozo-

qui n'est pas sans valeur, des *sententiae* émises. La source de Sozomène n'est autre que Sabinos [1]. De son côté, Philostorge donne les noms des évêques partisans d'Arius : il donne le nom de leurs sièges respectifs, en les rangeant par provinces : ils sont vingt-deux évêques en tout [2]. L'information de Sabinos et celle de Philostorge dépendent peut-être du texte authentique des *sententiae* émises par ces évêques [3].

Ce vote par *sententiae* qui était une façon romaine de délibérer ne pouvait suffire à des grecs et à des dialecticiens. « Les évêques, écrira Athanase, demandèrent avec douceur et humanité (aux Ariens) qu'ils donnassent raison de leurs paroles et en fournissent des preuves pieuses [4]. » Eusèbe de Césarée dit nettement que l'on procéda par demandes et par réponses [5], qui est la méthode dialectique en usage dans les écoles philosophiques d'alors. Il n'est pas impossible que d'autres que les évêques aient pris part à cette discussion : moins de quinze ans plus tard, dans une lettre adressée à tous les évêques de la catholicité pour la défense d'Athanase, les évêques d'Égypte rappellent que « au synode assemblé à Nicée l'attitude décidée d'Athanase contre l'impiété des Ariens » lui avait déjà valu leur haine [6].

mène ne suggère que deux partis, et nous verrons qu'il s'accorde en cela avec Philostorge.

1. P. B. *Sozomène et Sabinos*, p. 270-271. Schoo, p. 111.

2. Philostorg. i, 8ª (p. 9). Ce fragment est tiré du *Thesaur.* de Nicetas. La Libye compte 6 évêques ariens; la Thébaïde, 1; la Palestine, 2; la Phénicie, 2 : la Cilicie, 3; la Cappadoce, 3; le Pont, 2; la Bithynie, 3. En Palestine, l'un des deux évêques ariens est l'historien Eusèbe de Césarée.

3. Wikenhauser, *Synodalprotokollen*, p. 142.

4. Athanas. *De decret. nic. syn.* 3.

5. Euseb. *ap.* Socrat. *H. E.* i, 8 : ἐπερωτήσεις τοιγαροῦν καὶ ἀποκρίσεις ἐντεῦθεν ἀνεκινοῦντο.

6. Athanas. *Apolog. c. Arian.* 6.

Philostorge, dans un fragment nouveau, rapporte que « ceux qui étaient avec Hosius et Alexandre avaient tenu prêt le document qu'il fallait que tous signassent[1] ». D'autre part, Eustathe d'Antioche, qui était présent au concile, rapporte que, « quand on en vint à chercher une formule de foi », on proposa une rédaction d'Eusèbe (de Nicomédie, sans l'ombre d'un doute), dont on donna lecture à toute l'assemblée, mais qu'aussitôt l'auditoire protesta. Ce fut une défaite pour « l'officine de ceux qui étaient avec Eusèbe » et une « irrémédiable confusion pour celui qui était l'auteur » de la formule. On en déchira le texte sous les yeux de l'assemblée [2].

Athanase, qui lui aussi était présent au concile où il accompagnait Alexandre d'Alexandrie, a une page détaillée sur la discussion qui aboutit à l'adoption du symbole de Nicée et de ses anathématismes. Les évêques étaient d'accord, dit-il, pour proscrire les propositions impies d'Arius[3]. On pensa d'abord à formuler la foi catholique en se servant de termes scripturaires que l'on savait reçus de tous, mais on vit bientôt que les Eusébiens les acceptaient, avec l'arrière-pensée de les interpréter dans le sens d'Arius. Les évêques donc, pour déjouer leur astuce, écrivirent : « Le Fils est de la substance du Père », entendant exprimer par là ce qui dans l'être du Fils fait qu'il n'est pas une créature. Puis, comme les autres expressions scripturaires prêtaient aussi aux équivoques des Eusébiens, les évêques ne repoussèrent

1. PHILOSTORG. I, 9ª (p. 9) : οἱ δὲ περὶ Ὅσιον Κουδρούβης καὶ Ἀλέξανδρον παρεσκεύασαν ἕτοιμον εἶναι τὸ βιβλίον ὃ πάντας ἐχρῆν ὑπογράφειν.

2. EUSTATH. *ap.* THEODORET. *H. E.* I. 8 (éd. PARMENTIER, p. 34). Cf. ATHANAS. *De decr. nic. syn.* 3 : οἱ ἐπίσκοποι ἀνελόντες τὰ παρ' αὐτῶν ἐπινοηθέντα ῥήματα.

3. ATHANAS. *Epistul. ad Afros*, 5. A compléter par *De decret.* 19-20.

pas ces expressions, mais ils en fixèrent le sens, en énonçant que le Fils est consubstantiel au Père. Athanase ajoute que les évêques n'usaient pas ce faisant d'un terme inventé par eux, mais d'un terme qui était attesté par les Pères. « Car les évêques anciens de la grande Rome et de notre ville (d'Alexandrie), quelque cent trente ans auparavant [1], avaient par écrit réprouvé ceux qui disent que le Fils est une créature, et qu'il n'est pas consubstantiel au Père [2]. » Le symbole, que Philostorge suppose avoir été tenu tout prêt par les évêques qui faisaient groupe avec Hosius et Alexandre, Athanase plus tard en fera l'œuvre personnelle d'Hosius [3].

Le symbole de Nicée confirme très exactement par sa contexture le récit d'Athanase. Une première stratification est celle des termes directement ou indirectement scripturaires qu'il emploie pour décrire l'être du Fils avant l'incarnation, comme γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ. Une seconde stratification est celle des précisions théologiques par lesquelles on marque ce que les premiers termes excluent, comme γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ou par lesquelles on développe le sens que le concile leur donne, comme (γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρός) τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Une dernière stratification est celle qui ajoute à ces précisions théologiques une suprême précision, et cette dernière stratification se réduit à un article unique : ὁμοούσιον τῷ πατρί. — La première stratification représente ce sur quoi tous

1. Calcul inexact : l'affaire des deux Denys est de 260-261, ce qui ne fait qu'un intervalle de 65 ans.

2. ATHANAS. *loc. cit.* : ἐπίσκοποι γὰρ ἀρχαῖοι, πρὸ ἐτῶν ἐγγύς που ἑκατὸν τριάκοντα τῆς μεγάλης Ῥώμης καὶ τῆς ἡμετέρας πόλεως γράφοντες ᾐτιάσαντο τοὺς ποίημα λέγοντας τὸν υἱὸν καὶ μὴ ὁμοούσιον τῷ πατρί.

3. ATHANAS. *Histor. Arian.* 42 : οὗτος καὶ τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο.

étaient d'accord *verbo tenus,* quitte à ce que les Ariens réservassent sans le dire la possibilité d'une interprétation subordinatienne. La seconde stratification représente les formules théologiques par lesquelles à Alexandrie on excluait le subordinatianisme. Théognoste d'Alexandrie avait écrit que le Fils est ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας[1]. La troisième stratification est celle où apparaît le mot décisif. Athanase a écrit que le mot ὁμοούσιος avait déjà servi à Denys d'Alexandrie, toutefois Denys reprochait déjà à ce mot de n'être pas scripturaire, bien qu'il en adoptât pleinement le sens[2]. Athanase lui-même, a-t-on pu écrire, « n'y tenait pas autant qu'on l'a dit, et, bien qu'il l'ait cru la meilleure et la plus opportune expression de la foi contre les Ariens, il ne voulait pas (dans un ouvrage de conciliation, il est vrai) condamner absolument ceux qui repoussaient seulement le mot, si d'ailleurs ils en acceptaient le sens et la chose[3] ». Le mot était romain : le pape Denys n'avait-il pas reproché à Denys d'Alexandrie de ne l'avoir pas employé? Le mot avait été choisi pour exprimer l'unité divine, l'unité substantielle : il se trouvait d'une façon très apte compléter la formule ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, en mettant l'accent sur la coéternité du Fils. Alexandre d'Alexandrie ne pouvait le repousser, il n'est pas vraisemblable qu'il l'ait proposé. Hosius était seul en situation de le proposer et de l'accréditer : l'acceptation du mot par le concile de Nicée est un signe de l'autorité d'Hosius et plus exactement de l'Église de Rome dont il était en cela le porte-parole[4].

1. ATHANAS. *De decretis*, 25.
2. *Ibdi.*
3. TIXERONT, t. II, p. 35. Cf. ATHANAS. *De synod.* 41.
4. Cf. HARNACK, *Dogmeng.* t. II[4]. p. 233. LOOFS, *Leitfaden der Dogmeng.* (1906), p. 241-242. Ils insistent tous deux également sur le carac-

Cependant, tandis que Philostorge (et Philostorge est un arien) attribue la rédaction du symbole à Hosius et à Alexandre, tandis qu'Athanase (et Athanase a été présent au concile) l'attribue à Hosius, Eusèbe de Césarée voudrait s'en accorder tout l'honneur. Il écrivit après le concile à son Église de Césarée une lettre, où il fait connaître le texte du symbole qu'il avait proposé au concile, puis la seconde formule que les évêques adoptèrent, et qui, à l'en croire, était la sienne à laquelle on n'avait qu'ajouté quelques mots[1]. On en a conclu que le symbole de Nicée avait pour base le symbole baptismal de l'Église de Césarée. « Le texte lu par nous, en présence de notre très religieux empereur, parut bien convenable », écrit Eusèbe avec modestie. Il ajoute plus loin, que ce texte ne souleva pas de contradiction, et que l'empereur tout le premier, ayant témoigné le trouver très orthodoxe, invita les évêques à l'adopter, à la condition d'y introduire le mot ὁμοούσιος. Comme nous avons le texte du symbole d'Eusèbe[2] et que nous pouvons le confronter avec celui de Nicée[3], il est facile de vérifier qu'Eusèbe en

tère occidental (romain) du symbole de Nicée. DUCHESNE, t. II, p. 154 : « Athanase, à qui la formule ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας est très familière, n'emploie pas souvent, pour son compte, le mot de *consubstantiel*. Ce n'est pas lui, sans doute, ni son évêque, qui l'auront suggéré au concile. Il semble plutôt que ce soient les légats romains. A Rome, en effet, le mot était d'usage courant, officiel... »

1. EUSEB. *ap.* SOCRAT. *H. E.* I. 8

2. HAHN, *Bibliothek der Symbole* (1897), p. 257-258.

3. A. BURN, *An introduction to the creeds* (1899), p. 78-79. — Il s'en faut bien qu'on n'eût qu'à introduire le mot ὁμοούσιον. Il suffit de comparer les deux rédactions sur l'article qui importe le plus :

EUSÈBE :	NICÉE :
Καὶ εἰς ἕνα κύριον I. X. τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, (ζωὴν ἐκ ζωῆς), υἱὸν μονογενῆ, (πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων) ἐκ τοῦ	Καὶ εἰς ἕνα κύριον I. X. τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, <γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς> μονογενῆ, <τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσιας τοῦ πατρός,> θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, <θεὸν ἀληθι-

parlant ainsi s'est beaucoup vanté : le symbole proposé par Eusèbe aurait été le triomphe de l'équivoque que les évêques se sont tant appliqués à déjouer. Les assertions d'Eusèbe de Césarée sont donc à limiter à ceci : il a proposé une formule de foi à laquelle les évêques ne se sont pas arrêtés, précisément parce qu'elle ne disait pas ce qu'ils voulaient surtout qui fût dit.

Il convient d'ailleurs de retenir un aveu d'Eusèbe, à savoir que le symbole adopté par les évêques ne le fut pas sans examen [1]. Athanase nous l'avait dit déjà. Car, le texte du symbole et des anathématismes une fois établi, il n'est pas vrai que l'adhésion ait été donnée d'enthousiasme : un fragment nouveau de Philostorge rapporte que chaque évêque eut à émettre sa *sententia* au sujet du symbole, c'est-à-dire à voter, puis « chacun à le ratifier de sa signature [2] ». La liste qui subsiste des Pères de Nicée est sans doute le relevé de ces signatures : la première est celle d'Hosius, qui seule est complète : « Hosius, évêque de Cordoue d'Espagne : Je crois comme il est écrit [3] ». La seconde est celle des deux prêtres romains Vitus et Vincentius.

πατρὸς γεγεννημένον, δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα.	νὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί.> δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο <τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ>.

1. EUSEB. *ap.* SOCRAT. *loc. cit.* : συνεφωνήσαμεν πάντες οὐκ ἀνεξετάστως.

2. PHILOSTORG. I, 9ª (p. 10) : πάντας ἐπιψηφίζειν τῇ γνώμῃ. καὶ κυροῦν ἕκαστον δι' ὑπογραφῆς οἰκείας ἐβεβαιώσαντο.

3. GELZER etc., p. LX : Ὅσιος ἐπίσκοπος Κορδούβης Σπανίας οὕτως πιστεύω ὥσπερ γέγραπται. Cette souscription d'Hosius est reproduite par SOCRAT. I, 13. ATHANAS. *De Synod.* 5, rapporte que le texte du symbole avait pour incipit : Οὕτως πιστεύει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

*
* *

On sera frappé de cette préséance donnée à Hosius par la liste des signatures de Nicée. On rapprochera de ce fait, celui que nous avons mentionné plus haut, à savoir qu'Athanase attribue à Hosius la formule de foi de Nicée. Théodoret attribue le premier siège dans le concile à l'évêque d'Antioche, Eustathe [1]. Les présomptions sont plutôt pour la présidence d'Hosius, joint à ce qu'Athanase dira un jour de lui : « De quel synode n'a-t-il pas été le président [2]? »

Ce premier rôle reconnu à Hosius, reste à définir le rôle de Constantin. Les évêques firent à Nicée l'expérience de la générosité de l'empereur : ils reçurent chaque jour leur entretien à ses frais, et, quand ils se séparèrent, il leur fit à tous des présents proportionnés à leur rang [3]. Toutes les assemblées du concile se tinrent-elles dans le palais que l'empereur avait à Nicée? On ne saurait dire. Sûrement le concile s'assembla pour la première séance au palais, dans la plus grande salle du palais : Eusèbe décrit la disposition des sièges des deux côtés de la salle, chaque évêque assis à la place qui lui revient, un grand silence précédant l'entrée de l'empereur, puis à un signal donné les évêques se levant, l'empereur faisant son entrée vêtu de pourpre et brillant d'or et de pierres précieuses, « tel un ange céleste de Dieu », dominant toute l'assistance de sa haute taille, frappant de beauté, de majesté, d'intelligence, séduisant par sa sympathie, sa douceur, la modestie de son regard et de son attitude. Le prince n'a pas d'escorte armée,

1. Theodoret. *H. E.* i,7 (Parmentier, p. 32) : τὴν προεδρίαν λαχών.
2. Athanas. *Apol. de fuga*, 5.
3. Euseb. *V. C.* iii, 9 et 16.

mais simplement pour l'accompagner quelques-uns de ses familiers, exclusivement choisis parmi ceux qui sont chrétiens. Il s'avance jusqu'au haut bout de l'assemblée, on lui apporte un siège d'or et il s'assoit, après avoir d'un geste invité les évêques à en faire autant[1]. Ce tableau peint par Eusèbe, qui était là, est exact de l'exactitude d'un portrait de cour : le décor et le costume sont plus vrais que le visage. Cependant ce tableau donne au prince envers les évêques une attitude de déférence qui ne peut être que vraie. Elle est confirmée par le ton de la harangue qu'Eusèbe prête à Constantin, en réponse à l'adresse que prononça « debout celui des évêques qui était le premier à droite »[2].

O amis, mon vœu suprême était de vous voir assemblés, et le voici accompli : je rends grâces publiquement au basileus de l'univers, qui, après tous ses autres bienfaits, m'a accordé le bienfait plus grand encore de vous voir, je dis de vous voir assemblés tous dans une pensée commune de concorde. Qu'aucun ennemi malfaisant ne trouble notre présente paix, et puisque par la puissance du Dieu Sauveur les tyrans qui combattaient Dieu ont disparu, qu'aucun δαίμων *pervers n'expose la loi divine aux blasphèmes. Pour moi, je considère comme redoutable à l'égal d'une guerre, d'une bataille, et plus difficile, toute sédition à l'intérieur de l'Église de Dieu, et j'en ai plus de contrariété que des choses du dehors*[3].

1. *Ibid.* 10. Seeck, t. III, p. 410, souligne ce dernier détail d'étiquette, qui est très important, en effet. Dans le conseil de l'empereur ou consistoire, le prince seul était assis, tandis que les plus hauts fonctionnaires de l'Etat, qui y prenaient part, demeuraient debout. Cf. E. Cuq, *Mémoire sur le consilium principis d'Auguste à Dioclétien* (1884), p. 481-482 (t. IX des Mém. des sav. étr. de l'Acad. des Inscr.).

2. On suppose que cet évêque si discrètement désigné est Eusèbe de Césarée lui-même. Seeck, t. III, p. 410. Mais ce peut être aussi bien Hosius, qu'Eusèbe n'aimait pas.

3. En grec : καὶ μᾶλλον ταῦτα τῶν ἔξωθεν λυπηρὰ καταφαίνεται.

Quand donc, par la suggestion et le concours de Dieu[1], *j'eus remporté la victoire sur les ennemis, je crus qu'il ne me restait qu'à remercier Dieu et à me réjouir de concert avec ceux qu'il venait par moi de libérer : en apprenant votre dissension, mon espoir fut déçu, mais j'estimai que l'affaire n'était pas à différer, et j'espérai pouvoir y porter remède moi-même : je vous convoquai tous aussitôt. Je me réjouis de contempler votre assemblée : les choses répondront mieux encore à mon attente, quand je vous verrai tous unanimes et accordés dans une commune paix qu'il est digne que des hommes consacrés comme vous à Dieu prêchent aux autres. Empressez-vous donc, ô amis, ministres de Dieu, bons* cultores *de celui qui est à nous tous un commun Seigneur et Sauveur : examinez ici même les causes de votre dissension, déliez tous les nœuds de la controverse selon les lois de la paix. Ainsi vous ferez chose agréable au Dieu de l'univers, et à moi qui suis avec vous* cultor *de ce Dieu vous donnerez une extrême satisfaction*[2].

Constantin s'exprima ainsi en latin[3], ajoute Eusèbe. Cette harangue fut aussitôt traduite en grec pour les évêques du concile qui pour la plupart ne parlaient que grec : à quelques mots près qui ont une couleur un peu ecclésiastique, la forme latine de l'original se devine dans le grec d'Eusèbe, et mieux encore reconnaît-on la manière qui était très authentiquement celle de Constantin quand il traitait des choses du christianisme. Il aime à parler de Dieu, à le désigner sous les synonymes de ἐπὶ πάντων θεός, de βασιλεὺς τῶν ὅλων, de κοινὸς πάντων ἡμῶν δεσπότης καὶ σωτήρ, à parler

1. *Id.* : νεύματι καὶ συνεργείᾳ τοῦ κρείττονος (= *instinctu... divinitatis*).
2. Euseb. *V. C.* III, 12.
3. Comme Constantin s'exprimait sans difficulté en grec, on peut conjecturer qu'il harangua le concile en latin, parce que le latin était pour ainsi dire la langue officielle de l'empereur et de l'Etat. Seeck t. III, p. 410.

de la victoire sur les tyrans (Maxence, Licinius) comme de victoires remportées θεοῦ σωτῆρος δυνάμει. Il se déclare *cultor Dei*, et salue dans les évêques des *cultores Dei* comme lui. L'Église, il l'appelle ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Il lui a assuré la liberté, il ne peut souffrir que la discorde soit dans son sein. Il ne veut pas qu'elle soit exposée aux blasphèmes, mot de valeur qui suggère que le prince a compté sur l'unité de l'Église, et qu'il est sensible aux sarcasmes que provoque dans l'opinion païenne le spectacle des discordes d'évêques. Le prince veut l'unité : il a assemblé les évêques pour qu'ils se mettent d'accord. Il a trop de tact pour leur proposer l'exemple des philosophes! Son langage est le langage d'un prince qui n'a pas de parti pris doctrinal sur le sujet de la controverse, qui tient avant tout à la concorde des évêques, mais qui se récuse de la leur imposer et les invite à la réaliser eux-mêmes « selon les lois de la paix ».

Ayant achevé sa harangue, ajoute Eusèbe, Constantin « donna la parole aux proèdres du concile »[1], c'est-à-dire aux évêques qui étaient les premiers dans l'ordre de préséance. Sur cela, Eusèbe rapporte que les évêques se mirent à accuser leurs collègues, les accusés à répondre à leurs accusateurs, et que l'empereur écouta patiemment et attentivement. On pourrait croire qu'il s'agit de querelles personnelles : ne serait-ce pas le fond même du débat doctrinal qu'Eusèbe présente sous cette forme sommaire? Il s'applique, en effet, à présenter Constantin comme l'auteur personnel de la réconciliation des évêques, écoutant les raisons des deux parties, parlant grec

1. Euseb. V. C. iii, 13.

avec les évêques, persuadant les uns, confondant les autres, louant ceux qui parlaient bien, les amenant tous à s'entendre [1]. Ce Constantin insupportable n'est pas le vrai, Tillemont en faisait déjà l'observation : « Voilà, écrit-il, ce qu'Eusèbe de Césarée nous dit du procédé de Constantin dans le Concile. Mais il est à craindre qu'il n'ait beaucoup ajouté à la vérité, puisque de la manière dont il nous le dépeint tant en cet endroit qu'en quelques autres, il sembleroit qu'il eust esté le maistre du Concile, et qu'il en eust violé la liberté [2]. » On a vu l'historien arien Philostorge témoigner que Constantin était au milieu des évêques « attendant ce que l'assemblée déciderait ». Il n'avait que cela à faire, pour sa dignité comme pour celle du concile. Jamais les Ariens n'ont fait valoir contre le consubstantiel qu'il leur aurait été imposé par le prince. Athanase dit avec solennité que la liberté des évêques fut entière : « Aucune contrainte n'amena les juges à se prononcer comme ils firent, mais tous par conscience vengèrent la vérité [3]. »

Quand le concile eut adopté le symbole et les anathématismes qui le complétaient, Constantin intervint pour amener l'opposition à se rendre. Les évêques irréductibles, ils étaient une poignée à peine, durent être l'objet des instances du prince qui ne voulait pas de dissidents. De ces instances s'entendent peut-être les efforts de conciliation dont parle Eusèbe. Philostorge est plus catégorique : les partisans d'Arius, écrit-il, ne se ralliant pas à la foi du concile, « l'empereur prononça... que tous ceux qui

1. *Ibid.*
2. Tillemont, t. VI, p. 652.
3. Athanas. *Epist. ad ep. Aegypti et Libyae*, 13 : οὐκ ἀνάγκῃ δὲ τοὺς κρίναντας ἦγεν κτλ.

refuseraient d'accepter la sentence commune des évêques, soit prêtres, soit diacres..., seraient exilés. Philoumenos était chargé de l'exécution de cet ordre : il avait la fonction que les Romains appellent de *magister*[1]. Il présenta donc à Arius et à ceux qui étaient avec lui le formulaire, et leur donna le choix ou de signer... ou d'être exilés... Ils choisirent l'exil[2] ». Ce *Philoumenos* doit être le *Filumenus* que nous avons rencontré dans l'histoire du Donatisme, et qui suggéra à Constantin le mauvais conseil de retenir Cécilien à Brescia pour le bien de la paix, pendant que deux évêques envoyés à Carthage y procéderaient à sa déposition[3] : ce Filumenus était pour les procédés drastiques. Il est possible que la menace de l'exil ait décidé les vingt et quelques évêques de l'opposition à se soumettre. Il n'en resta que deux d'intraitables, Secundus évêque de Ptolémaïs en Égypte, Théonas évêque de Marmarica en Libye : on les exila en Illyricum avec Arius et les prêtres qui lui restèrent fidèles.

*
* *

Au cours de la persécution, en 306, l'évêque de Lycopolis[4], Mélèce, rigoriste et brouillon, s'était arrogé de paraître à Alexandrie et dans quelques autres villes dont les évêques étaient en fuite ou en prison, et d'y procéder à des ordinations. Pour prix

1. Peut-être le *magister officiorum*, qui est à la tête des *officia palatina*, fait partie du conseil de l'empereur, et marche de pair avec le préfet du prétoire. C'est une sorte de ministre de la police. Cuq, *Consilium principis*, p. 474-476.
2. Philostorg. i, 9[a] (p. 10). Ce fragment est nouveau.
3. Optat. i, 26 (p. 28).
4. Epiphan. *Haer.* lxviii, 1, fait observer que l'évêque de Lycopolis était en Égypte le premier après celui d'Alexandrie.

de son intrusion, le concile d'Alexandrie (du temps de l'évêque d'Alexandrie, Pierre) l'avait déposé [1]. Mélèce n'avait pas tenu compte de cette sentence, ni n'en avait appelé, et s'était trouvé ainsi à la tête d'un schisme, qui au moment du concile de Nicée avait près de vingt ans d'existence. Les Mélétiens n'étaient pas nombreux, mais ils avaient la prétention d'être « l'Église des martyrs ». Ils étaient très animés contre les évêques légitimes, surtout contre celui d'Alexandrie, quel qu'il fût, soit Pierre, soit Achillas, soit Alexandre : ils avaient saisi Constantin de leurs griefs contre Alexandre [2].

Constantin eut la sagesse de remettre l'affaire des Mélétiens au concile de Nicée, qui les traita avec une bienveillance égale à celle du concile de Rome de 314 envers les Donatistes. Mélèce fut autorisé à continuer de résider à Lycopolis : il garderait le nom d'évêque, mais il lui était interdit de se montrer en aucune autre ville ou région, et on lui enlevait tout pouvoir de faire des ordinations. Quant aux évêques, prêtres, diacres, ordonnés antérieurement par lui, le concile de Nicée voulut qu'ils fussent « confirmés par une imposition des mains plus mystique [3] » en vue de conserver leur dignité et leur fonction : toutefois, en chaque Église, ils seraient soumis à « l'évêque de l'Église catholique », soumis lui-même à l'évêque d'Alexandrie, ils prendraient rang dans la hiérarchie existante à la suite de ceux de leur ordre, mais ils n'auraient pas droit de participer aux élections pour l'admission dans le clergé. Lorsque des vacances viendraient à se produire (dans l'épiscopat), il ne

1. Athanas. *Apol. contra Arianos*, 59.
2. *Ibid.* 11 : καὶ Ἀλεξάνδρου κατηγορήσαντες μέχρις αὐτοῦ τοῦ βασιλέως.
3. Sur le sens de cette expression, Saltet, *Réordinations*, p. 39.

serait pas interdit pour y pourvoir de choisir parmi les nouveaux venus, à condition qu'ils fussent dignes et que le peuple les élût, et que l'évêque d'Alexandrie consentît à ce choix et le confirmât. Exception faite de Mélèce, que le concile voulait écarter à jamais de tout gouvernement ecclésiastique[1]. Les réserves posées par le concile de Nicée ménageraient les droits acquis du clergé fidèle et sauvegarderaient ceux de l'évêque d'Alexandrie : pour le reste, le concile jugea que les Mélétiens seraient moins dangereux dans l'Église qu'à côté d'elle, et que l'unité valait bien quelque transaction.

Les dispositions prises à Nicée concernant les Mélétiens nous sont connues, grâce à la lettre synodale adressée par le concile aux évêques d'Égypte : cette même synodale fait connaître la décision qui a trait à la date de Pâque. « Nous vous annonçons la bonne nouvelle de la concorde de la très sainte Pâque : grâce à vos prières, ce point aussi a été rectifié : tous nos frères de l'Orient qui célébraient jusqu'ici (la Pâque) avec les Juifs, la célébreront désormais d'accord avec les Romains et vous (les Alexandrins) et tous ceux qui depuis le commencement la célébraient avec vous[2]. » Le concile de Nicée obtient que

1. Lettre Τῇ ἁγίᾳ θεοῦ χάριτι du concile de Nicée aux évêques d'Égypte, de Libye et de Pentapole. SOCRAT. *H. E.* I, 9. L'évêque d'Alexandrie. Alexandre, exigea de Mélèce la liste des évêques par lui ordonnés : on a cette liste (βρεβίον) dans ATHANAS. *Apolog. contra Arian.* 71, elle donne le nom de chaque évêque et celui de sa ville : vingt-huit évêques au total, sans compter Mélèce.

2. Lettre citée : συμφώνως Ῥωμαίοις καὶ ἡμῖν καὶ πᾶσιν τοῖς ἐξ ἀρχαίου μεθ' ἡμῶν φυλάττουσι τὸ πάσχα. Cette lettre est adressée aux évêques d'Egypte, etc. par tous les évêques présents à Nicée parmi lesquels ces évêques d'Orient (τοὺς ἐν τῇ ἑώᾳ ἀδελφούς) qui ne s'accordaient pas jusque-là avec les Alexandrins. Voilà pourquoi, au lieu de ἡμῖν et de ἡμῶν, il faut lire ὑμῖν et ὑμῶν, qui est d'ailleurs la leçon de THEODORET. *H. E.* I, 9, 12 (PARMENTIER, p. 41).

les « Syriens », comme les appelle quelque part Athanase[1], abandonnent leur méthode de calculer la date de Pâque, qui les met parfois en avance d'un mois sur les Églises du reste du monde chrétien. Désormais les frères qui sont en Orient s'accorderont avec Rome et avec Alexandrie. On se rappelle que déjà en 314 le concile d'Arles avait prescrit l'unification de la célébration de Pâque à la date notifiée chaque année par l'évêque de Rome.

L'œuvre du concile de Nicée fut complétée par l'adoption de vingt canons. Ils sont mentionnés dans la synodale adressée par le concile aux évêques d'Égypte, de Libye et de Pentapole, comme devant leur être notifiés par l'évêque d'Alexandrie, qui avait pris part à leur rédaction[2]. Comme les canons du concile d'Arles, ils posent des règles pratiques destinées à résoudre des cas réels, des litiges récents. Ainsi le canon 4 peut avoir été inspiré par les intrusions de Mélèce : l'évêque, y lisons-nous, doit être ordonné par tous les évêques de la province : si ce n'est pas possible, il faut au moins la présence de trois évêques pour lui imposer les mains et le consentement écrit de tous les autres, la confirmation (du choix de l'élu) appartenant au métropolitain de chaque province[3]. Le canon 5 est une leçon aux évêques qui trop facilement prennent sur eux de ne pas tenir compte des excommunications prononcées

1. ATHANAS. *De synod.* 5 : οἱ ἀπὸ Συρίας. Mais il précise, *ibid.* : οἱ ἀπὸ τῆς Συρίας καὶ Κιλικίας καὶ Μεσοποταμίας. Athanase énonce que les Syriens furent soutenus par Eusèbe de Nicomédie et son groupe.

2. Lettre Ἐπειδὴ τῆς τοῦ θεοῦ, SOCRAT. I, 9 : εἰ δέ τι ἄλλο ἐκανονίσθη ἢ ἐδογματίσθη, συμπάροντος ...Ἀλεξάνδρου, αὐτὸς παρὼν ἀκριβέστερον ἀνοίσει πρὸς ὑμᾶς.

3. Arles, canon 8, réclame la présence de sept évêques ou au moins de trois, mais ne parle pas du métropolitain.

par leurs collègues : Celui qui a été chassé par l'un ne doit pas être reçu par les autres, y lisons-nous, et cette règle est donnée comme un canon déjà reçu [1]. Toutefois, ajoute sagement le concile, comme l'évêque qui a excommunié peut l'avoir fait pour de mauvaises raisons, en chaque province deux fois par an se tiendra un concile de tous les évêques de la province, qui pourra reviser la sentence : le premier de ces conciles se tiendra avant le carême, le second à l'automne. Le canon 6 vise lui encore les usurpations de Mélèce : il confirme les pouvoirs de l'évêque d'Alexandrie sur l'Égypte, la Libye et la Pentapole, et pour l'avenir met en demeure de renoncer à l'épiscopat quiconque sera devenu évêque sans le consentement du métropolitain. D'autres canons visent des situations créées par la persécution de Maximin ou de Licinius, en particulier la situation des *lapsi*. Le canon 15 se plaint que, en certaines régions, l'usage ait été abandonné qui interdisait à tout évêque, prêtre, diacre, de quitter l'Église pour laquelle il a été ordonné, et de passer dans une autre : le concile de Nicée pour l'avenir frappe de nullité toute translation semblable, soit d'évêque, soit de prêtre, soit de diacre [2]. On ne peut pas dire que ce canon ait visé le cas d'Eusèbe de Nicomédie, car c'était le cas de bien d'autres évêques, à commencer par Eustathe d'Antioche.

On a dit des canons de Nicée qu'ils édictent une « législation sans caractère synthétique, toute de circonstance, comme fut toujours la législation des

1. Arles, canon 16, avait déjà prescrit que l'excommunié ne devait être réconcilié que là où il avait été excommunié. Mais Arles ne parle pas de l'appel au concile provincial.

2. Arles, qui ne pensait pas à Eusèbe de Nicomédie, avait prescrit la même règle concernant les diacres, les prêtres (canon 21), et les évêques (canon 2). L'abus devait sévir partout.

conciles[1] ». Elle met de l'ordre, elle réforme des abus, elle s'attache avec insistance à la discipline, à la stabilité, à la dignité du clergé, elle donne des garanties aux laïques et aux clercs contre l'arbitraire épiscopal. L'unité provinciale s'y accuse par la prescription de tenir deux conciles par an et d'associer tous les évêques de la province à toutes les élections d'évêques. Le métropolitain en chaque province a des droits sur ses collègues, et ces droits sont attachés à son siège. Nous avons étudié ailleurs la primatie privilégiée reconnue à l'évêque d'Alexandrie et à l'évêque d'Antioche sur des groupes de provinces, à l'imitation de ce que le concile de Nicée reconnaît à l'évêque de Rome.

Le concile n'a pas eu à s'occuper des Donatistes, mais il a fait une tentative pour ramener les Novatiens au giron de l'Église. Le concile n'a pensé qu'aux Novatiens des pays grecs, il leur donne leur nom grec de Καθαροί, les purs. Il met à leur retour cette condition préalable qu'ils s'engageront par écrit à se soumettre « aux dogmes de la catholique et apostolique Église », c'est à savoir qu'ils accepteront de frayer avec ceux qui sont mariés en secondes noces et avec ceux qui ont failli dans la persécution et se sont soumis à la pénitence. La foi des Novatiens, en effet, ne différait pas de la foi catholique, au temps du concile de Nicée, sinon sur ces deux articles. Le concile leur fait une avance plus considérable, il reconnaît leur clergé, en acceptant comme valides les ordinations des Novatiens, comme il a accepté comme valide (sans avoir à le dire) le baptême par eux administré. Lorsque, dit le 8[e] canon que nous analysons, « dans des villages

1. DUCHESNE. *Hist. anc.* t. II, p. 152.

ou dans des villes, il ne se trouve que des Novatiens réconciliés, ceux qui sont clercs le restent comme devant[1] ». Que si, dans cette ville, il se trouve un évêque de l'Église catholique, l'évêque novatien n'aura droit qu'aux honneurs réservés aux prêtres, à moins que l'évêque catholique ne trouve bon de le laisser jouir de l'honneur du titre épiscopal, ou encore qu'il fasse de lui un chorévêque ; mais il faut que le novatien, évêque ou prêtre, fasse réellement partie du clergé. On reconnaît là le même souci qui a dicté au concile de Nicée les mesures prises envers les Mélétiens, et au concile de Rome les mesures prises envers les premiers Donatistes : il convient que les clergés dissidents se fondent dans le clergé catholique, il faut les y recevoir en honorant les ordres par eux reçus. A Nicée comme à Rome prévaut en cela la doctrine qui reconnaît la validité du baptême des hérétiques, et *a pari* de leurs ordinations, quand ces hérétiques professent la même foi que l'Église catholique et apostolique.

D'Antioche peut-être, on sollicita le concile de rouvrir aussi l'Église aux dissidents qui faisaient schisme depuis le temps de Paul de Samosate, d'où leur nom de Παυλιανίσαντες. Le concile (canon 19) accepte leur retour à la condition qu'ils seront rebaptisés. Quant à leur clergé, l'évêque de l'Église catholique l'ordonnera à nouveau, après l'avoir rebaptisé, pourvu cependant que les sujets à ordonner soient dignes de l'être. Le concile se réfère à une règle ancienne, qu'il confirme. On a dit que sur ce point les Occidentaux faisaient une concession, car les Paulianisants se servaient pour le baptême de la même formule que les catho-

1. Pour le sens du 8e canon, SALTET, *Réordinations*, p. 36-37.

liques, et donc administraient un baptême valide. Il semble au contraire difficile d'admettre que le concile se soit déjugé du 8e canon au 19e. Si, après avoir reconnu la validité des ordinations des Mélétiens, il déclare invalide le baptême des Paulianisants, c'est sans doute que ces derniers, en conservant la formule traditionnelle du baptême [1], lui donnent par devers eux un sens inconciliable avec la foi trinitaire aussi bien du concile d'Antioche de 264 que du concile de Nicée. Occidentaux et Alexandrins ne pouvaient pas ne pas déclarer invalide un baptême ainsi donné [2], et donc ne pas s'accorder avec les Orientaux.

Le symbole adopté par le concile de Nicée est un indice de la prépondérance exercée par les Occidentaux à Nicée, plus précisément par Rome. Cette prépondérance se marque aussi bien dans l'unification acceptée par le concile de la date pascale, conformément au vœu du concile d'Arles. La décision prise par le concile au sujet des Mélétiens concorde assez avec la sentence rendue par le concile de Rome au sujet des premiers Donatistes, y compris la reconnaissance des ordinations mélétiennes, pour qu'on puisse conjecturer là une inspiration romaine. Les canons de Nicée en plusieurs rencontres, qui ne peuvent être fortuites, semblent prolonger et compléter ceux d'Arles. L'influence des Occidentaux à Nicée n'est pas

1. Ce point est attesté par ATHANAS. *Orat.* II *Contra Arianos*. 43. Mais Athanase fait la distinction nécessaire, la formule est correcte, la foi qu'on met dans la formule ne l'est pas : αἱρέσεις λέγουσαι τὰ ὀνόματα μόνον, μὴ φρονοῦσαι δὲ ὀρθῶς ...οὕτω Μανιχαῖοι καὶ Φρύγες καὶ οἱ τοῦ Σαμωσατέως μαθηταὶ τὰ ὀνόματα λέγοντες οὐδὲν ἧττόν εἰσιν αἱρετικοί.

2. Toutefois le 19e canon de Nicée dépasse le 8e canon d'Arles qui disait : « Quod si interrogatus non responderit hanc trinitatem, baptizetur ». Nicée suppose le cas, non prévu par Arles, ou l'hérétique met sous les mots un sens qui en fausse la valeur.

en raison de leur nombre. Ils ont dû cette influence décisive à Constantin, qui était à cette date un occidental, mais surtout aux évêques occidentaux qui avaient à cette date toute la confiance de Constantin, Hosius en première ligne, et qui travaillaient avec lui à l'unité du catholicisme dans l'union à Rome.

La lettre adressée par le concile de Nicée aux évêques d'Égypte, de Libye, de Pentapole, est, avec le symbole et les canons, le seul document authentique émané du concile de Nicée et parvenu jusqu'à nous : il n'y a pas trace d'autre synodale que celle que reçut l'Égypte, encore que cette synodale n'ait pas dû être la seule [1]. On a une lettre de Constantin aux Alexandrins, insérée par Socrate dans son *Histoire ecclésiastique* [2], et dans laquelle l'empereur les informe que « les trois cents évêques et plus », convoqués à Nicée par son ordre, ont tranché la controverse soulevée par les blasphémateurs ennemis « des Écritures inspirées par Dieu et de la sainte foi ». Cette lettre, inconnue de l'auteur de la *Vita Constantini*, n'a pas chance d'être contemporaine de la conclusion du concile de Nicée, donc d'être authentique. Mais elle peut avoir été mise en circulation au temps de Constance II pour la défense du concile de Nicée contre la réaction arienne toute-puissante à la cour. Elle exprime la grande idée que, quelque vingt ans après, on se faisait du concile de Nicée.

La divine Providence nous a fait une grâce parfaite, afin que, délivrés de toute erreur, nous professions une

1. La lettre Πεῖραν λαβών soi-disant de Constantin « aux églises » pour leur notifier l'unification de la date pascale (EUSEB. *V. C.* III, 17-20), est, croyons-nous, un faux des débuts du règne de Constance. P. B., « Les documents de la *V. C.* », *Bull. anc. litt. et arch.* 1914, p. 86-87.

2. SOCRAT. *H. E.* I, 9. Incipit : Χαίρετε ἀγαπητοὶ ἀδελφοί.

même foi... Dissentiments, schismes, troubles, mortels poisons de la discorde, (tout), *par la volonté de Dieu, a été vaincu part l'éclat de la vérité... Pour qu'il en fût ainsi, sur la suggestion de Dieu* (ὑπομνήσει θεοῦ), *j'ai convoqué dans la ville de Nicée le plus possible d'évêques, avec lesquels moi* (comme) *l'un de vous, moi qui suis du même culte que vous* (συνθεράπων ὑμέτερος) *et qui en ai une joie extrême, moi aussi je me suis mis à la recherche de la vérité. Tous les points ont été discutés et attentivement examinés qui prêtaient à équivoque et à dissentiment... Trois cents évêques et plus, admirables de sagesse et de clairvoyance, ont affirmé qu'il n'y avait qu'une seule et même foi, la seule conforme aux vérités authentiques de la loi de Dieu : le seul Arius est alors apparu victime de la puissance du diable, Arius qui le premier a semé le mal, chez vous d'abord, chez d'autres ensuite, par sa doctrine impie. Recevons donc le jugement qu'a porté le Pantokrator... Car le jugement des trois cents évêques n'est pas autre* (chose) *que le jugement de Dieu,* (pour cette raison) *surtout que le saint Esprit pénétrant les intelligences de ces grands hommes,* (leur) *a mis en pleine lumière la volonté de Dieu. Il n'y a plus place au doute*[1]*...*

La vérité est dans la loi de Dieu, « l'Écriture inspirée » et la « sainte foi ». Des obscurités peuvent naître : un concile comme celui de Nicée les dissipera au nom de Dieu, car pareil concile, dont les membres ont chacun l'Esprit saint pour lumière, prononce une sentence qui n'est pas autre que le jugement de Dieu

1. *Loc. cit.* : Ἀναδεξώμεθα τοιγάρουν ἣν ὁ παντοκράτωρ παρέσχε γνώμην... Ὃ γὰρ τοῖς τριακοσίοις ἤρεσεν ἐπισκόποις οὐδέν ἐστιν ἕτερον ἢ τοῦ θεοῦ γνώμη, μάλιστά γε ὅπου τὸ ἅγιον πνεῦμα τοιούτων καὶ τηλικούτων ἀνδρῶν ταῖς διανοίαις ἐγκείμενον τὴν θείαν βούλησιν ἐξεφώτισεν. διὸ μηδεὶς ἀμφιβαλλέτω... — La même doctrine dans la lettre Πεῖραν λαβών mentionnée plus haut, mais appliquée au décret sur l'unification de la Pâque, et applicable à tous les conciles :... ἀσμένως δέχεσθε τὴν τοῦ θεοῦ χάριν καὶ θείαν ὡς ἀληθῶς ἐντολήν· πᾶν γὰρ ὅτι δὰν ἐν τοῖς ἁγίοις τῶν ἐπισκόπων συνεδρίοις πράττηται, τοῦτο πρὸς τὴν θείαν βούλησιν ἔχει τὴν ἀναφοράν. Euseb. *V. C.* III, 20.

même. Nous avons là affirmée avec une netteté parfaite la foi à l'infaillibilité du concile de Nicée[1]. Pour n'être pas de 325, mais de quelque vingt ans plus jeune, le texte n'en a pas moins une valeur historique.[2]

1. Hefele-Leclercq, t. I, p. 75. Harnack, *Dogmeng.* t. II 4, p. 93.
2. Le concile fut clos le 19 juin. Seeck, t. III, p. 420. — Les *vicennalia* de Constantin furent célébrés le 25 juillet. Eusèbe (*V. C.* I, 1 et III, 15) fait coïncider les *vicennalia* avec la clôture du concile, ce qui peut être de sa part un artifice.

III

Le concile de Nicée, qui est le premier concile œcuménique, le premier jugement de foi rendu par l'épiscopat universel assemblé, n'a été possible que grâce à la collaboration de Constantin, grâce à l'unité de l'Empire par lui réalisée, grâce à l'appui matériel par lui prêté aux évêques, grâce à la volonté d'aboutir qu'il leur a communiquée par sa présence : après l'édit de Milan, la réunion de l'épiscopat de la catholicité à Nicée est l'acte providentiel de la politique ecclésiastique de Constantin. Les suites de Nicée seront moins heureuses, par la faute même du prince, par son incapacité à se lier à une sentence définitive. Nous étudierons plus loin les fautes des douze dernières années du règne. Nous voudrions achever tout de suite l'étude des actes dont le catholicisme reste reconnaissant au premier empereur romain converti. Et d'abord ses lois.

Nous avons vu Constantin accorder au clergé catholique d'Afrique, en 313, l'immunité des *munera civilia :* cette immunité est étendue peu après aux autres provinces des États de Constantin, et à tout l'Orient lorsque Constantin devient seul empereur [1].

1. Loi du 21 octobre 319 : « Qui divino cultui ministeria religionis inpendunt, id est hi qui clerici appellantur, ab omnibus omnino muneribus excusentur, ne sacrilego livore quorundam a divinis obsequiis avocentur. » *Cod. Theod.* XVI, 2, 2 (éd. MOMMSEN, p. 835). Loi du 5 février 330 : « Lectores divinorum apicum et hypodiaconi ceterique clerici, qui per iniuriam haereticorum ad curiam devocati sunt absol-

Une loi du 1er septembre 326 spécifie que les droits reconnus aux catholiques leur sont reconnus à l'exclusion de tous hérétiques et schismatiques : « *Privilegia, quae contemplatione religionis indulta sunt, catholicae tantum legis observatoribus prodesse oportet. Haereticos autem atque schismaticos non solum ab his privilegiis alienos esse volumus, sed etiam diversis muneribus constringi et subici*[1]. » Cette loi, qui exclut les hérétiques et les schismatiques des privilèges civils accordés aux catholiques, laisse aux hérétiques et aux schismatiques la liberté, comme l'édit de 321 l'assurait déjà aux Donatistes.

L'édit de Milan considérait le *corpus christianorum* en chaque cité comme une personnalité civile : une loi du 3 juillet 321 lui confirme la faculté d'hériter : « *Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae venerabilique concilio decedens bonorum quod optavit relinquere*[2]. »

Tout évêque en son Église est pris pour juge civil par les fidèles, pratique immémoriale que saint Cyprien formule ainsi : « *Fideles inter se disceptantes non debere gentilem iudicem experiri*[3]. » Une loi de Constantin du 5 mai 333 reconnaît la validité civile des jugements rendus ainsi par les évêques[4]. L'é-

vantur, et de cetero ad similitudinem Orientis minime ad curias devocentur, sed immunitate plenissima potiantur. » *Id.* XVI, 2, 7 (p. 837).

1. *Cod. Theod.* XVI, 5, 1 (p. 855).

2. *Cod. Theod.* XVI, 2, 4 (p. 836).

3. CYPRIAN. *Testim.* III, 44 (p. 151). Cf. *Gesta apud Zenophilum* (éd. ZIWSA, p. 190), lettre de l'évêque Fortis : « Nunc ergo petite eum, ut, quod potest, cum ipso pax domini Salvatoris Christi sit, non ad publicum veniamus et a gentibus damnemur. » Le chapitre 11 de la *Didascalie* syriaque (éd. NAU, 1902, p. 67-74) est consacré aux jugements rendus par l'évêque entre des chrétiens en procès.

4. *Constitutiones Sirmondianae*, 1 (*Cod. Theod.* MOMMSEN, p. 907-908) : « Sanximus... sententias episcoporum quolibet genere latas sine aliqua aetatis discretione inviolatas semper incorruptasque servari : scilicet

vêque n'était jusqu'ici pour ses fidèles qu'un arbitre auquel d'accord les parties s'en remettaient : désormais sa sentence est acceptée par la justice civile, elle est une sentence dont les parties ne sont pas reçues à appeler aux juges civils : l'évêque juge péremptoirement. Sans doute cette loi était-elle plus théorique que pratique, au début du moins : Sozomène, qui était avocat, donne à entendre que les tribunaux civils gardèrent leur clientèle[1]. Prenons la loi de 333 surtout comme une manifestation de la confiance que Constantin met dans les évêques. Devant des juges civils, le témoignage d'un seul évêque dispense de tout autre témoignage, exclut tout autre témoignage : l'évêque est considéré par le prince comme la bouche incorruptible de la vérité.

Une autre loi, insérée au Code Théodosien, datée du 18 avril 321, reconnaît la validité civile des affranchissements d'esclaves auxquels les chrétiens auront procédé devant leur évêque :

Qui religiosa mente in ecclesiae gremio servulis suis meritam concesserint libertatem, eandem eodem jure donasse videantur, quo civitas Romana sollemnitatibus decursis dari consuerit; sed hoc dumtaxat his, qui sub aspectu antistitum dederint, placuit relaxari[2]...

ut pro sanctis semper ac venerabilibus habeantur, quidquid episcoporum fuerit sententia terminatum...

« Omnes itaque causae, quae vel praetorio iure vel civili tractantur, episcoporum sententiis terminatae perpetuo stabilitatis iure firmentur, nec liceat ulterius tractari negotium, quod episcoporum sententia deciderit. Testimonium etiam ab uno licet episcopo perhibitum omnis iudex indubitanter accipiat nec alius audiatur testis, cum testimonium episcopi a qualibet parte fuerit repromissum. Illud est enim veritatis auctoritate firmatum, illud incorruptum, quod a sacrosancto homine conscientia mentis inlibatae protulerit... » Cf. *Cod. Theod.* I, 27, 1 (p. 62). Sur l'authenticité et la portée de cette loi, Cuq, *Institutions juridiques des Romains*, t. II, p. 868.

1. Sozom. *H. E*, I, 9.

2. *Cod. Theod.* IV, 7, 1 (p. 179). La loi est en forme de lettre à Hosius.

Constantin, qui a prodigué les titres honorifiques[1], n'a pas songé à décorer les évêques et leurs clercs de ces distinctions séculières. Il n'a pas songé davantage à introduire des évêques ou des clercs dans l'administration impériale, à prendre par exemple un évêque métropolitain pour « juge » d'une province. — Un texte d'Eusèbe a prêté à ambiguïté : « Des διάκονοι et des serviteurs consacrés à Dieu, qui étaient des hommes distingués par leur gravité et leur vertu, furent institués par lui gardiens de toute la maison[2] ». Valois a compris que Constantin avait pris pour serviteurs du palais impérial des diacres, voire même des prêtres : il déclare préférer cette interprétation à celle qui entendrait « toute la maison » de l'église. En fait, ni l'une, ni l'autre de ces interprétations ne paraît soutenable : Constantin n'avait pas à préposer des diacres vertueux à la garde des églises, cela ne le regardait pas, et l'on comprend moins encore qu'il ait pris des diacres pour serviteurs de son palais : διάκονοι καὶ ὑπηρέται sont ici termes synonymes, loin que διάκονοι veuille dire diacres. Le contexte parle des gardes du corps, δορυφόροι τε πιστοὶ σωματοφύλακες, et nous apprend que Constantin veut que ces gardes du corps eux aussi soient chrétiens. Eusèbe n'a pensé dans ce texte qu'aux serviteurs et aux gardes du palais impérial. — En octroyant au clergé l'exemption des *munera civilia*, Constantin ne l'excluait pas nécessairement des *honores* ou magistratures municipales : une convention tacite entre l'Église et le prince eut

La seconde partie de la loi dispense les clercs de procéder à l'affranchissement « in conspectu ecclesiae ac religiosi populi » : l'affranchissement qu'ils accordent à leurs esclaves par une déclaration écrite vaut « ex die publicatae voluntatis sine aliquo iuris teste vel interprete ».

1. Euseb. *V. C.* iv, 1.

2. *Id.* iv, 18 : φύλακες τοῦ παντὸς οἴκου.

cet effet de fermer au clergé l'accès des magistratures aussi bien que l'accès des fonctions civiles de l'administration impériale [1]. Des canons de concile viendront peu après Constantin transformer cette convention tacite en une loi organique de l'Église.

Sur ce point, l'Église et l'État perpétuaient d'accord la séparation de la magistrature et du sacerdoce qui, dans le droit public romain, avait été depuis la République tracée si fermement [2]. Les pouvoirs publics et les Églises restèrent pareillement irréductibles et distincts dans la conception constantinienne des rapports de l'Église et de l'État. Constantin cependant eut le mérite de comprendre que l'Eglise était plus en chaque cité qu'un collège de prêtres accomplissant une liturgie dans un temple : il comprit l'Église comme une société, l'évêque comme son chef, et ce chef comme la représentant tout entière.

Constantin aurait pu concevoir chaque Église comme une association religieuse : l'édit de Milan, qui ne parle pas des évêques, restitue les biens d'Église au *corpus christianorum*, et le *corpus* est essentiellement une association. Constantin a tout de suite dépassé ce point de vue. Le rescrit à Hosius du 18 avril 321 atteste que pour lui ce qui se pratique « *in ecclesiae gremio* » n'est normal qu'à la condition de se pratiquer « *sub aspectu antistitum* ». Dès la lettre à Cécilien, au début de 313, on ne peut douter que l'évêque en chaque Église ne soit la seule personne que le prince ait devant lui. Les

1. P. B., « L'incompatibilité de la στρατεία et de la cléricature », note parue dans le *Bull. de la soc. des Antiquaires de France*, 1911, p. 226-232. BEURLIER, *Culte impérial*, p. 303, a montré que les évêques n'avaient pas fait partie de l'assemblée provinciale.

2. MOMMSEN, *Droit public romain*, t. III, p. 19-21.

dons que Constantin fait aux églises sont faits à l'évêque. L'édifice n'a pas d'être juridique, comme le temple païen l'avait : Constantin n'a pas eu l'idée de faire administrer par le magistrat les biens-fonds dont il dote telle basilique, ou de confier la garde et l'entretien de la dite basilique à des *curatores* ou des *aeditui* rétribués par le trésor public, comme le veut le droit public romain pour les temples des cultes officiels. Il n'a pas eu davantage l'idée d'enfermer l'évêque et ses clercs dans leur office purement liturgique et de les exclure de toute participation à l'administration des « biens des dieux », fût-ce du casuel, comme c'était la règle pour les sacerdoces des cultes officiels. Et il n'a pas eu l'idée non plus de considérer en chaque Église le clergé comme un collège de pontifes ou d'augures, et d'intervenir, soit directement, soit par le magistrat délégué, dans la nomination des membres du collège. Le prince qui, en sa qualité de *Pontifex Maximus*, représente ce que Mommsen appelle l'élément de la magistrature dans la sphère de la religion [1], le prince aurait pu vouloir s'attribuer une compétence analogue sur les *res sacrae* chrétiennes. — Au cours des siècles, l'Église verra le pouvoir civil revenir à tels et tels de ces articles du régime des cultes officiels propre à l'Empire païen : nous avons vu naguère les « associations cultuelles », nous avions connu antérieurement les « fabriques », le « budget des cultes », les évêques et les curés concordataires, et nous ne parlons que d'hier. Constantin dédaigna ces reprises obliques ou défiantes : il laissa aux évêques l'économie de l'Église. Eusèbe a rapporté le mot célèbre de Constantin à des évêques

1. Mommsen, p. 26.

qu'il haranguait dans un banquet : « A vous les choses de l'intérieur de l'Église ; moi, j'ai été institué par Dieu ἐπίσκοπος des choses de l'extérieur [1]. » Ingénieuse formule de la liberté de l'Église chez elle, liberté à laquelle Constantin entendait ne pas porter atteinte.

*
* *

La piété de Constantin s'exprima surtout par sa munificence envers les évêques. Eusèbe, qui n'a pas manqué de louer dans Constantin le donateur, est loin d'avoir tout dit [2]. Nous avons vu, à Constantine, l'empereur donner le terrain et payer la construction d'une basilique : ainsi en alla-t-il sans doute en bien d'autres cités que nous ignorons.

Eusèbe mentionne Nicomédie, où Constantin éleva une basilique somptueuse, voulant qu'y fussent dédiés au Sauveur (τῷ αὐτοῦ σωτῆρι, son sauveur) les trophées (νικητήρια) de sa victoire sur Licinius ; à Antioche, il construisit une basilique exceptionnelle par ses dimensions, par sa richesse, pour être digne de la métropole de l'Orient [3]. Jérusalem lui dut la construction de la basilique du Saint-Sépulcre (*Anastasis*), de la basilique de l'Ascension (*Eléona*), et Bethléem la basilique de la Nativité, qui, de toutes les architectures de Constantin, est seule debout encore [4]. On sait, grâce au *Liber pontificalis,* qu'il avait fondé une basilique à Naples, une autre à Capoue (*basilica Apo-*

1. EUSEB. *V. C.* IV, 23 : Ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἴην.
2. EUSEB. *V. C.* II, 45-46 ; III, 47-48.
3. *Ibid.* III, 50.
4. *Ibid.* 25-43. *Itinerar. burdigalen* (éd. GEYER. *Itinera hierosolym.*), p. 23 et 25. VINCENT et ABEL, *Bethléem, le sanctuaire de la Nativité* (1914), p. 32-72. — Sur la basilique de Mambré, *V. C.* III, 51-53.

stolorum), une autre à Ostie, une dernière à Albano [1].

Le choix de Constantinople comme cité impériale remonte au 8 novembre 324, cinq semaines à peine après la déchéance de Licinius. La transformation monumentale de la vieille Byzance dut être poussée bien vivement, puisque, sans être achevée, Constantinople put être inaugurée le 11 mai 330 [2]. Constantin, assure Eusèbe, y avait multiplié les *martyria* et les églises, soit *extra muros*, soit dans l'enceinte agrandie; il avait construit deux basiliques, l'église de la Paix ou d'Iréné, et l'église des Apôtres, qu'il destina à lui servir de sépulture [3]. Cette pensée témoigne que Constantin s'établissait définitivement en Orient. A partir de 330, il eut à Constantinople sa résidence, son consistoire, et les offices centraux de l'administration impériale [4]. Socrate rapporte qu'en lui donnant son nom, Constantin avait décidé de faire de Constantinople l'égale de Rome, ἴσην τῇ βασιλευούσῃ Ῥώμῃ, et que par une loi il édicta qu'elle serait la seconde Rome, δευτέραν Ῥώμην : Socrate a vu cette loi gravée sur une stèle de pierre, dans le *Stratégion*, près de la statue équestre de Constantin [5].

Les raisons militaires qui ont déterminé Dioclétien à s'établir à Nicomédie ont attiré Constantin sur le

1. *Lib. pont.* (éd. Duchesne), t. I, p. 185-186.

2. Maurice, *Num. const.* t. II, p. 482-485. V. Schultze, *Konstantinopel* (1913), p. 5-7.

3. Euseb. V. *C.* iii, 48. Eusèbe décrit les Saints-Apôtres, *V. C.* iv, 58-60. L'église d'Iréné et l'église des Apôtres sont mentionnées par Socrat. *H. E.* i, 16. L'église de Sophia (Sainte-Sophie) fut élevée par l'empereur Constance II, elle était attenante à l'eglise d'Iréné, et cette dernière aurait été seulement agrandie et embellie par Constantin, si nous en croyons un autre texte de Socrate (ii, 16). Son nom d'Iréné doit être une allusion à la paix de l'Église : on sait par S. Augustin que la *basilica maior* d'Hippone s'appelait *Basilica Pacis*. Monceaux, t. III, p. 70. Schultze, p. 12-16.

4. Maurice, t. II, p. lxxvi.

5. Socrat. *H. E.* i, 16.

Bosphore, comme à la jonction de l'Orient et de l'Occident et au nœud stratégique de la défense des frontières romaines, soit sur l'Euphrate, soit sur le Danube. Toute l'histoire du moyen âge byzantin démontrera que Constantin avait vu juste. A ces raisons militaires put s'ajouter chez Constantin l'ambition de bâtir, qui chez lui, comme chez Dioclétien, était passionnée. On a supposé qu'il n'avait tant fait à Constantinople que par animosité contre Rome, où l'aristocratie, demeurée fidèle à la vieille religion, ne se résignait pas à la conversion de l'empereur[1]. On a dit surtout que Rome lui rappelait un affreux souvenir, celui de sa visite de 326, la dernière qu'il y ait faite, et où se place l'obscure tragédie de famille qui coûta la vie à Crispus, son fils aîné, et à l'impératrice Fausta, sa femme : tristes effets de la soudaineté de Constantin à s'émouvoir sur des soupçons, et sans doute aussi de la disposition où il était de sacrifier à ce qu'il imaginait être la raison d'État et son devoir impérial fût-ce ses amis, sa femme, son fils[2]. L'aristocratie païenne, qui en avait pourtant vu d'autres jadis, se vengea du prince converti par une épigramme, que l'on attribua au préfet Ablabius :

Saturni aurea saecla quis requirat?
Sunt haec gemmea, sed neroniana[3].

1. Zosim. II, 29 (p. 86). Cette insinuation appelle un correctif. Le sénat comme corps politique n'est plus qu'une ombre, l'ordre sénatorial subsiste : les sénateurs, dispensés de la résidence, aussi bien à Rome qu'à Constantinople, habitent les provinces où ils sont en général grands propriétaires fonciers. Cuq, *Institutions juridiques*, t. II, p. 773.

2. Gregor. Tur. *Hist. Franc.* I, 36 (éd. Omont, p. 23). Encore faut-il observer que Crispus fut exécuté à Pola, et que Fausta mourut à Constantinople. Schultze, p. 21-22.

3. Sidon. Apollin. *Epistul.* V, 8 (éd. Mohr, p. 113).

Ces ironies n'étaient pas faites pour réconcilier Constantin avec la vieille Rome du sénat. Par contre, et comme pour mieux affirmer la politique que l'aristocratie romaine ne goûtait pas, Constantin donna plus d'éclat à ses générosités à l'Église de Rome.

En aucune ville, pas même à Jérusalem ou à Constantinople, Constantin ne fut plus magnifique. Les donations romaines nous sont connues grâce à une pièce que le *Liber pontificalis* a utilisée pour la notice du pape Silvestre, et qui était un *libellus* rédigé, peut-être dans la seconde moitié du IVe siècle, d'après les actes mêmes de fondation [1]. Pour chacune des églises par lui construites, on a la liste des orfèvreries d'or et d'argent dont il la meuble, la liste des domaines dont il la dote, le chiffre du revenu de ces domaines. Encore n'est-il pas fait mention dans les inventaires des livres, des tapis, des étoffes précieuses [2].

Sur la voie Lavicane, au lieu dit *ad duas lauros*, où se trouve une résidence impériale et où sainte Hélène aura plus tard son mausolée, Constantin élève une petite basilique sous le vocable des deux martyrs enterrés là, Pierre et Marcellin. Sur la voie Tiburtine, il élève la basilique de Saint-Laurent, sur la tombe du glorieux martyr romain. Sur la voie Nomentane, la basilique de Sainte-Agnès, et le baptistère attenant [3]. Au *palatium Sessorianum*, qui est une résidence impériale, affectée à Hélène, Constantin construit une basilique, qui abritera une relique de la croix enfermée dans un coffret d'or et de pierres précieuses : quatre candélabres d'argent, pesant cha-

1. DUCHESNE, *Lib. pontif.* t. I, p. CLIII.
2. EUSEB. *V. C.* IV, 36, a conservé la lettre par laquelle Constantin commande à Eusèbe de Césarée cinquante manuscrits des saintes Écritures, rien que pour les églises de Constantinople.
3. *Lib. pont.* t. I, p. 180-185.

cun 80 livres, sont placés « *ante lignum sanctum* »[1].

La basilique qui à Rome même portera par excellence le nom de basilique constantinienne, est celle du Latran, la basilique épiscopale, la cathédrale de Rome. Le vieux palais des *Laterani*, après avoir été au commencement du IVe siècle une résidence impériale, le palais propre de Fausta, fille de Maximien Hercule et femme de Constantin, *domus Faustae*, dut être donné à l'évêque de Rome, au lendemain de la victoire de Constantin au pont Milvius, puisque le concile de 313, en octobre, se tint dans la *domus Faustae in Laterano*[2]. Non content de donner à l'évêque de Rome une résidence impériale, Constantin élève aux abords du palais une basilique. Le *Liber pontificalis* ne la décrit pas, car il ne s'intéresse pas aux architectures; mais il énumère les pièces d'orfèvrerie dont l'empereur a enrichi la basilique, et il donne le poids de chacune en or ou en argent. Le ciborium de l'autel est en argent, sa coupole intérieure est en or, et elle soutient une lampe d'or, qui pèse à elle seule 125 livres. La basilique a sept autels d'argent, chacun du poids de 200 livres; sept plats ou *patenae* d'or, chacune du poids de 30 livres; sept grands calices ou *scyphi* d'or, chacun du poids de 10 livres; deux *amae* ou vases à vin, en or, pesant chacune 50 livres; quarante petits calices d'or, pesant chacun une livre, etc. Devant l'autel, un *farum cantharum* d'or, du poids de 30 livres; pour éclairer la grande nef, quarante-cinq *fara canthara* d'argent, pesant chacun 30 livres; soixante-cinq autres *fara canthara* plus petits, mais d'argent aussi, et pesant

1. *Ibid.* p. 179-180. Dans la notice du pape Marc, est attribuée à Constantin la dotation de la basilique cimitériale de Balbine. *Ibid.* p. 202.
2. Voyez Ph. Lauer, *Le palais de Latran* (1911).

chacun 20 livres, pour éclairer les bas côtés; cinquante *cantara cirostata* d'argent, pesant chacun 20 livres. Deux brûle-parfums, *thymiamateria*, d'or, pesant chacun 30 livres. J'abrège l'énumération du *Liber*[1]. Constantin fait donation à la basilique de sept terres, d'un revenu annuel total de 5390 sous[2].

Les deux *memoriae* de saint Pierre et de saint Paul attirent, comme il convenait, les libéralités de Constantin. Sur la voie d'Ostie, la basilique dédiée à l'apôtre Paul semble avoir été très restreinte, elle sera reconstruite sur un plan plus vaste dès la fin du IVe siècle. En revanche, Constantin lui donne la même orfèvrerie d'or et d'argent qu'il donne à la basilique de Saint-Pierre. Sur le tombeau de Paul, comme sur le tombeau de Pierre, il place une croix d'or, du poids de 150 livres. Il constitue à saint Paul une dotation de sept terres, d'un revenu de 4070 sous[3].

Le *Liber* ne décrit pas plus la basilique du Vatican qu'il ne décrit celle du Latran. Mais on sait, grâce aux derniers témoins de l'ancienne basilique vaticane démolie à l'époque de la Renaissance, que sur l'arc

1. *Ibid.* p. 172-174. Voyez p. 174-175 ce qui a trait au baptistère. (Il sera refait sous le pape Xystus III) : la piscine baptismale est de porphyre revêtu d'argent, 3.008 livres d'argent. Au milieu de la piscine, une colonne de porphyre porte une coupe d'or, du poids de 52 livres, lampe précieuse où brûle une mèche d'amiante dans une huile de baume. Sur le bord de la piscine, une statue du Sauveur et une statue du Baptiste, de cinq pieds de haut, en argent, pesant 295 livres à elles deux; entre elles, un agneau d'or, du poids de 30 livres. L'eau jaillit dans la piscine de sept têtes de cerfs d'argent, pesant chacune 80 livres. Ajoutez un *thymiamaterium* d'or relevé de 48 pierres précieuses, et pesant 15 livres. La dotation du baptistère comprend vingt et un immeubles, d'un revenu global de 10054 sous.

2. *Ibid.* p. 172-174. — C. H. TURNER, *Studies in early Church history* (Oxford 1912), p. 155, s'arrête lui aussi à ces inventaires du *Liber*, et conclut : « Lights and incense, golden vessels and jewelled altars! Well may the nineteenth century Protestant rub his eyes, as he tries to picture to himself what a church was like where the survivors of Diocletian's persecution may have worshipped ».

3. *Ibid.* p. 178-179. (Le *solidus* pèse 4 grammes, 55 d'or).

triomphal une mosaïque représentait Constantin offrant la basilique au Sauveur et au bienheureux Pierre, et que cette mosaïque était accompagnée d'une inscription en lettres d'or qui disait au Christ :

Quod duce te mundus surrexit ad astra triumphans
Hanc Constantinus victor tibi condidit aulam.

Le *Liber* inventorie l'orfèvrerie donnée par l'empereur à la basilique vaticane : nous y relevons une patène d'or du poids de 30 livres; trois calices d'or pesant chacun 12 livres; deux grands vases à vin, *amae,* d'or, chacun de 10 livres ; un lustre d'or, de 35 livres ; un *thymiamaterium* d'or, pesant 15 livres, décoré de 60 pierres précieuses; pour éclairer la grande nef, trente-deux *fara* d'argent pesant chacun 10 livres; etc. La dotation énumère seize terres ou maisons, d'un revenu de 3708 sous. Le sarcophage de saint Pierre est enfermé dans un revêtement de bronze. Le *Liber* donne le texte de l'inscription qui se lisait dans la crypte, et que De Rossi restitue ainsi : « *Constantinus Aug. et Helena Aug. hanc domum regalem <auro decorant quam> simili fulgore coruscans aula circumdat* ». La crypte où repose le corps de l'apôtre est qualifiée de *domus regalis,* sans doute à cause de la richesse de sa décoration, et la basilique élevée au-dessus de la crypte ne le cède pas en splendeur [1].

Toutes ces générosités envers l'Église romaine et l'évêque de Rome, ne font pas que Constantin, à partir de 326, ne tourne le dos à l'Occident. Hosius disparaît de son entourage. L'Église de Rome, en dehors des dons que lui a faits Constantin et de la

1. *Lib. pont.* t. I, p. 176-178.

présence de deux de ses prêtres à Nicée, n'a pas d'histoire entre le concile de 313, sous le pape Miltiade, et le concile de 340, sous le pape Jules : la papauté, peut-on dire, semble traverser avec Silvestre un quart de siècle de recueillement. La disproportion est étonnante entre la magnificence de Constantin à l'égard de l'Église romaine et le peu de place qu'il accorde à la papauté dans la politique ecclésiastique.

Constantinople est vraiment sa ville : là tout date de lui ou peu s'en faut, la monarchie absolue n'y a pas à compter avec les souvenirs du passé, et pas davantage l'Empire chrétien. Constantinople est, dans les desseins du prince, le modèle de ce que doit être le monde romain : Constantinople a des églises, aucun temple païen [1]. Les statues de dieux qu'on y a transportées ne sont là que pour décorer la ville. Au milieu du forum, sur une colonne de porphyre, est dressée une statue colossale de bronze doré, qui provient (dit-on) d'Ilion, et qui représente Apollon sous les attributs de *Hélios :* on a gardé la statue, en lui donnant pour tête la tête de Constantin [2]. Il n'y a pas lieu, croyons-nous, de faire du symbolisme sur ce monument de fortune : Constantin ne sacrifie pas au syncrétisme, le paganisme est pour lui une *superstitio* [3], établie, qu'il ménage par raison d'État, mais dont il est personnellement détaché sans retour

1. AUGUSTIN. *Civ. Dei*, V, 25 (HOFFMANN, p. 262) : « Cui (Constantino) etiam condere civitatem romano imperio sociam, velut ipsius Romae filiam, sed sine aliquo daemonum templo simulacroque concessit Deus). » Cf. MAURICE, t. II, p. LXXXI, et SCHULTZE, p. 10-11.

2. PHILOSTORG. II, 17 (BIDEZ, p. 28), et les sources indiquées par BIDEZ. MAURICE, t. II, p. XLIII. SCHULTZE, p. 9-10.

3. Sur le sens de *superstitio* s'opposant à *religio*, voyez AUGUSTIN. *Civ. Dei*, III, 30 (p. 203).

et qui ne peut compter avec lui sur aucune faveur [1]. Constantin est chrétien du christianisme très personnel qu'il estime convenir à sa dignité impériale : il consulte les évêques, il les protège, il les comble, il les exile aussi, en s'inspirant à une inspiration qui pour lui est suprême. En ce sens bien plus symbolique que l'*Hélios* de Constantinople est la légende qui raconte [2] comment, traçant, une lance à la main, le périmètre des murs de la nouvelle ville et le traçant plus large qu'on n'avait prévu, Constantin aurait répondu à quelqu'un de sa suite qui lui demandait : « Jusqu'où allez-vous, Seigneur? » — « Jusqu'à ce que s'arrête celui qui va devant! » signifiant par là qu'une « vertu divine le conduisait ».

1. Constantin emploie le mot *superstitio* pour désigner le paganisme. Voyez sa loi du 25 mai 323 interdisant aux païens d'obliger des chrétiens à participer aux cérémonies de leurs cultes, « ... si quis ad ritum alienae superstitionis cogendos esse crediderit eos qui sanctissimae legi serviunt. » *Cod. theod.* XVI, 2, 5 (p. 836). Rapprochez l'inscription de Spello (entre 333 et 337) : « ... ne aedis nostro nomini dedicata cuiusquam contagiose superstitionis fraudibus polluatur ». DESSAU, 705. — Sur la sécularisation du culte impérial, voyez BEURLIER, *Culte imp.* p. 283-300.

2. PHILOSTORG. II, 9 (p. 20-21).

CHAPITRE SEPTIÈME

L'OLIGARCHIE EUSÉBIENNE.

On a dit, non sans justesse[1], que l'histoire ecclésiastique n'a pas connu deux fois de victoire si complète et si vivement enlevée que celle de Nicée, ni de victoire plus décisive. Les vainqueurs avaient conscience d'avoir dressé pour tous les temps une « colonne contre toutes les hérésies[2] ».

Les évêques présents à Nicée, témoin le texte de leurs canons, se considéraient comme constituant un concile exceptionnel, non pas seulement un « concile saint », l'épithète était banale, mais un « grand concile[3] ». Ils avaient proclamé « la foi que le Christ a donnée, que les apôtres ont annoncée », ils étaient « les Pères » qui représentaient la tradition, « assemblés à Nicée de toute la terre habitée », et « toute la terre habitée avait approuvé » leur symbole[4]. Nicée était le synode œcuménique, σύνοδος οἰκουμενική, auquel les synodes tenus çà et là, dans les provinces, ne pou-

1. HARNACK, *Dogmeng.* t. II⁴, p. 236.

2. ATHANAS. *Epistul. ad Afros*, 11 : αὔτη γὰρ ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος ἀληθῶς στηλογραφία κατὰ πάσης αἱρέσεώς ἐστιν.

3. *Canon. nicaen.* 2 (τῇ μεγάλῃ συνόδῳ), 3 et 6 (ἡ μεγάλη σύνοδος), 8 (ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ), 14, 15, 18. En 341, le canon 1 d'Antioche s'ouvre par ces mots : Πάντας τοὺς τολμῶντας παραλύειν τὸν ὅρον τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης συνόδου τῆς ἐν Νικαίᾳ συγκροτηθείσης ἐπὶ παρουσίᾳ τῆς εὐσεβείας τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως Κωνσταντίνου...

4. ATHANAS. *op. cit.* 1.

vaient se comparer : « La parole du Seigneur dite par le synode œcuménique de Nicée demeure à jamais[1]. » Cette parole n'était pas une innovation, car les évêques présents à Nicée l'avaient reçue eux-mêmes sur le témoignage des « Pères », des « vieux évêques », ceux de la grande Rome notamment[2]. Athanase se plaisait à citer à l'appui ce texte d'une lettre d'Eusèbe de Césarée : « Nous connaissons des évêques d'autrefois, doctes et célèbres, des écrivains, qui se sont servis du mot ὁμοούσιος pour parler de la divinité du Père et du Fils[3]. » Avec le symbole de Nicée était entrée dans l'économie de l'Église une définition, qui, pour n'être pas scripturaire, n'en était pas moins revêtue de l'autorité de la foi œcuménique.

Les adversaires de la foi de Nicée s'en rendaient compte non moins clairement. Nous les verrons s'appliquer à tourner cette autorité; mais la décliner ouvertement, jamais ils ne s'y essayèrent. La duplicité de leur inlassable tactique est un hommage rendu à l'autorité du concile œcuménique. Leur premier effort va consister à mettre la main sur Constantin et à lui persuader ce qu'il n'était que trop porté à croire, à savoir qu'il était l'arbitre de la paix dans l'Église : les Ariens vont jouer le même jeu que les Donatistes, avec cette différence que leur programme est autrement complexe, leur politique autrement habile, et qu'ils s'offrent au prince comme une oligarchie épiscopale qui n'aspire qu'à le servir.

1. Athanase. *Op. cit.*, 2.
2. *Ibid.* 6 et 9.
3. *Ibid.* 6.

I

La première attitude de Constantin fut de se tenir résolument aux décisions du concile de Nicée. En Égypte, les Mélétiens ayant refusé de se soumettre aux conditions que le concile avait faites à leur retour, l'empereur appela l'affaire à lui, s'appliqua à gagner les récalcitrants par des présents, et finalement rendit sa sentence. Eusèbe la connaissait par une lettre de Constantin, qu'il n'a pas insérée, dans laquelle le prince confirmait les décisions du concile de Nicée, exhortait les mécontents à la concorde, les pressait de ne pas déchirer l'Église et de penser au jugement de Dieu [1]. En Bithynie, il ne fallut pas longtemps à Constantin pour se rendre compte que l'adoption du consubstantiel par des évêques comme Eusèbe de Nicomédie avait été une concession de pure forme. Philostorge rapporte que les trois évêques de Nicomédie (Eusèbe), de Chalcédoine (Maris) et de Nicée (Théognis), se trouvèrent aussitôt après le concile unis pour en promouvoir la revision, et qu'ils s'adressèrent à Constantin en lui disant : « Nous avons, ô prince, commis une impiété en souscrivant à l'impiété (c'est-à-dire au consubstantiel) par crainte de ta personne. » Qu'ils aient ou qu'ils n'aient pas tenu ce langage, Constantin les exila tous les trois, en Gaule [2]. Il y eut plus qu'une sentence d'exil, qui était une simple lettre de cachet et révocable : les deux évê-

1. EUSEB. *V. C.* III, 23. Eusèbe ne prononce pas le nom des Mélétiens. La discorde dont il s'agit étant donnée comme particulière à l'Égypte, on ne peut penser qu'aux Mélétiens. Ainsi l'entend TILLEMONT, t. VI, p. 235.

2. PHILOSTORG. II, 1 et 1[b] (p. 12).

ques de Nicomédie et de Nicée furent déposés. Ils durent être régulièrement déposés, puisque Athanase parle des deux évêques qui prirent leur place comme d'évêques légitimes [1]. Philostorge place l'exil d'Eusèbe de Nicomédie trois mois après le concile [2]. Ces mesures énergiques, qui atteignaient les deux évêques les plus près de la cour, étaient pour faire comprendre à l'épiscopat grec la docilité et la netteté avec laquelle Constantin voulait qu'on se soumît au concile.

Mais trois ans plus tard, en 328, Constantin rappela d'exil Eusèbe, Théognis et Maris [3]. Bien qu'Eusèbe et Théognis eussent été déposés, ils reprirent le gouvernement de leurs deux Églises de Nicomédie et de Nicée en congédiant leurs successeurs [4]. L'évêque de Nicomédie et ses deux collègues de Nicée et de Chalcédoine, qui devaient ne penser qu'à leur revanche, étaient trop habiles pour ne pas en attendre l'heure. Eustathe d'Antioche ne sera frappé qu'en 331. Alexandre mourut en paix à Alexandrie en 328 (17 avril), les Alexandrins lui donnèrent pour successeur son diacre Athanase (8 juin).

L'évêque de Nicomédie, et par là s'explique apparemment son rappel d'exil, se rattachait par sa naissance à la famille impériale, et passait pour être très avant dans la confiance de la veuve de Licinius, Constantia, sœur de Constantin, qui résidait à Nicomédie : on assurait qu'il n'avait à Nicée souscrit au consubstantiel avec ses amis, que sur la demande de la prin-

1. ATHANAS. *Apolog. contra Arian.* 7. TILLEMONT, t. VI, p. 267 : « Nous ne pouvons pas douter qu'on n'ait assemblé des Conciles et pour la déposition d'Eusèbe et de Theognis, et pour l'élection de leurs successeurs; mais l'histoire ne nous en fournit aucune preuve certaine. »
2. PHILOSTORG. I, 10 (p. 11).
3. *Ibid.* II, 7 (p. 18).
4. SOCRAT. I, 23.

cesse[1]. La mère de Constantin, Hélène, était née en Bithynie, à Drepanum (Drepanum se trouve à l'entrée de la baie au fond de laquelle est Nicomédie); en 327, l'empereur appela Drepanum Helenopolis[2]. Hélène avait la plus grande dévotion pour le martyr qui était vénéré à Drepanum, et qui n'était autre que Lucien, le maître d'Eusèbe de Nicomédie et des autres « collucianistes ». Ainsi, de bonne foi, la dévotion de l'impératrice mère se trouvait très particulièrement intéressée à un martyr illustre, dont l'évêque de Nicomédie, l'évêque de Nicée et l'évêque de Chalcédoine étaient les disciples : le martyr ne garantissait-il pas la foi de ces évêques, qui étaient par leur culture l'intelligence de l'épiscopat grec?

A Antioche, Eustathe vit le danger que la foi nicéenne courait du fait de l'influence que gagnait à Nicomédie Eusèbe et son groupe. Dans un fragment que Théodoret a conservé, Eustathe rappelle comment à Nicée a été adoptée la formule de foi, après que le concile a repoussé comme un blasphème celle que proposait Eusèbe (de Nicomédie), comment les enragés fauteurs d'Arius ('Αρειομανῖται) ont anathématisé leur propre doctrine, comment ils ont souscrit de leur main la formule nicéenne : rétablis à la tête de leurs Églises, non sans vicissitudes, l'humilité seule leur convenait. On les voit, au contraire, « tantôt en se cachant, tantôt au grand jour, défendre les opinions condamnées ». Ils s'efforcent d'échapper à la vigilance des clairvoyants, « et ils traitent en ennemis les hérauts de la piété[3] ». — Des controverses,

1. PHILOSTORG. I, 9 (p. 11).
2. HIERONYM. *Chron.* a. 327 (éd. HELM, p. 231). PHILOSTORG. II, 12-14 (p. 24-25).
3. THEODORET. I, 8, 1-5 (33-34).

en effet, s'étaient ouvertes entre évêques : Philostorge en parle en termes à la fois obscurs et excessifs, qui semblent dire que Constantin y prit part et qu'il sacrifia le consubstantiel [1]. Socrate doit être dans le vrai, quand il dit avoir eu en mains des lettres d'évêques datant de la période qui suivit le concile de Nicée, et desquelles il ressort que le mot de consubstantiel déconcertait plus d'un évêque [2]. Socrate parle de ces échanges de lettres entre évêques comme d'une controverse confuse, qu'il compare à un combat de nuit. Socrate nomme deux de ces controversants, Eustathe d'Antioche et Eusèbe de Césarée. Eustathe reprochait à Eusèbe de fausser la doctrine de Nicée, Eusèbe traitait Eustathe de sabellien [3]. La tactique des antinicéens s'annonçait, qui accuseraient le terme de consubstantiel de restaurer le modalisme. La controverse finit mal : un concile d'Antioche, en 331, mit Eustathe en accusation, précisément sous l'inculpation de sabellianisme, et le déposa [4].

Eustathe payait ainsi pour la ferveur avec laquelle il avait à Nicée accueilli le consubstantiel, et pour le zèle qu'il avait mis depuis Nicée à le défendre. L'Église d'Antioche comptait dans son clergé des « collucia-

1. PHILOSTORG. II, 1 (p. 12) : γράμματα πανταχοῦ διαπέμψαι τὸ μὲν ὁμοούσιον διασύροντα, κρατύνοντα δὲ τὸ ἑτεροούσιον, οἷς γράμμασι καὶ τὸν Ἀλεξανδρείας Ἀλέξανδρον ὑπογράψαι. Ainsi avant la mort d'Alexandre (328), Constantin aurait fait de la propagande contre le *Nicaenum* et gagné l'évêque d'Alexandrie à cette palinodie. Cette assertion de Philostorge est fabuleuse, comme plusieurs autres du même enragé arien. — Par contre, la lettre Τοὺς πονηροὺς καὶ ἀσεβεῖς insérée par SOCRAT. I, 9, lettre de Constantin aux évêques et aux peuples, pour flétrir Arius qui est comparé à Porphyre et dont les partisans sont traités de Porphyriens, etc. n'a pas apparence d'être une lettre authentique de Constantin.

2. SOCRAT. I, 23 : ἡ τοῦ ὁμοουσίου λέξις τινὰς διετάραττε.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.* I, 24.

nistes » envers qui Eustathe s'était montré intransigeant : la déposition de leur évêque fut leur première victoire [1]. Mais ils ne l'auraient pas eue, s'ils n'avaient été appuyés par Eusèbe de Nicomédie. Celui-ci, escorté de Théognis de Nicée, venait de faire un voyage à Jérusalem pour y admirer les basiliques construites par Constantin et Hélène : il avait fait ce voyage avec l'agrément de l'empereur, qui avait mis le *cursus publicus* à sa disposition. Il avait à l'aller visité Eustathe, par qui il avait été reçu fraternellement ; il avait visité aussi Eusèbe de Césarée et quelques autres évêques arianisants de Palestine ; il était revenu avec eux à Antioche. Et le concile s'était tenu qui avait exécuté Eustathe [2].

La déposition d'Eustathe ne suffit pas à Eusèbe de Nicomédie : il obtint de Constantin qu'il fût exilé. L'empereur était mis en face d'une sentence de concile. On put lui représenter par surcroît que, à la nouvelle de la déposition d'Eustathe, une sédition avait éclaté à Antioche [3]. On usa d'arguments plus perfides, s'il est vrai qu'on ait accusé Eustathe d'avoir fait affront à la mère de l'empereur, Hélène : cette imputation, jointe au souci de l'ordre public, était faite pour impressionner Constantin [4]. L'évêque fut exilé en Macédoine, où il mourut.

*
* *

Antioche se calma avec peine : Constantin y envoya un de ses officiers, le comte Strategius, pour apaiser le peuple et lui épargner l'intervention de la

1. Athanas. *Hist. Arianor.* 4.
2. Theodoret. i, 21 (p. 70).
3. Euseb. *V. C.* iii, 59.
4. Athanas. *Hist. Arianor.* 4.

force armée. L'empereur écrivit aux Antiochiens, les assurant qu'il avait « lui-même entendu celui qui était cause de la sédition » (Eusèbe de Césarée, qui ne prononce pas le nom d'Eustathe, le désigne par cette périphrase peu généreuse)[1]. Le successeur d'Eustathe fut l'évêque de Tyr, Paulin, ami d'Eusèbe de Césarée et qui à Nicée avait été du petit groupe des défenseurs d'Arius[2]. Paulin étant mort six mois après son transfert à Antioche, les évêques réunis pour lui donner un successeur pensèrent à Eusèbe de Césarée, qui déclina la proposition, mais qui a tenu à ce que nous n'en ignorions rien.

Nous savons ainsi que l'élection de l'évêque d'Antioche s'est faite sous la surveillance du comte Strategius et aussi du vicaire du diocèse d'*Orient*, le comte Acacius, qui en ont fait un rapport à l'empereur, en même temps que les évêques réunis à Antioche pour l'élection lui écrivaient[3]. — Constantin a aussitôt adressé une lettre « au peuple des Antiochiens » : il y parle de la concorde que Dieu veut et qui convient à des frères : il les félicite d'estimer Eusèbe évêque de Césarée, qu'il n'estime pas moins. Puis donc qu'Eusèbe se récuse, les Antiochiens chercheront ailleurs l'homme qu'il leur faut, en se gardant de tout tumulte, de toute sédition. Cette lettre tranquille et sage, qui s'achève par la clausule habituelle : « Que Dieu vous garde, chers frères », serait irréprochable si Constantin, avant de finir, ne louait pas les Antiochiens d'avoir nettoyé la sentine de leur navire, allusion brutale et injuste à la déposition d'Eustathe[4].

1. EUSEB. *V. C.* III. 59.
2. PHILOSTORG. I, 8^a (p. 9).
3. EUSEB. *V. C.* III. 62.
4. *Ibid.* 60.

Constantin adresse une lettre aussi à Eusèbe : il le félicite de se tenir à la règle ecclésiastique, car « se tenir à ce qui plaît à Dieu et à ce qui s'accorde à la tradition apostolique, est bien ». Il continue : « Tu dois t'estimer heureux que le témoignage pour ainsi dire du monde entier t'ait jugé digne de devenir l'évêque de toute l'Église[1] » : termes bien emphatiques pour désigner seulement l'Église d'Antioche et les évêques qui prennent part à l'élection de l'évêque d'Antioche. L'empereur félicite une seconde fois Eusèbe d'avoir voulu respecter « les préceptes de Dieu, le canon apostolique, le canon de l'Église », en demeurant fidèle à l'Église de Césarée dont la volonté de Dieu l'a fait évêque. (Et c'est en passant un hommage rendu au canon du concile de Nicée.) « Que Dieu te garde, cher frère », dit Constantin en terminant.

Nous avons une troisième lettre de l'empereur, adressée aux évêques qui sont à Antioche pour l'élection de l'évêque. Il leur adresse une copie de la lettre qu'il vient d'envoyer au peuple d'Antioche. Il prend acte du refus d'Eusèbe comme d'un acte de respect envers « la règle de l'Église ». Puis il donne aux évêques son avis, et cet avis consiste à leur recommander deux candidats au siège d'Antioche : l'un est le prêtre Euphronios de Césarée de Cappadoce, l'autre le prêtre Georges d'Aréthuse. Constantin déclare qu'ils sont « très recommandables quant à la foi ». Il laisse d'ailleurs les évêques libres de choisir un bon évêque en dehors de ces deux candidats, et ne doute pas que l'élection ne se

1. *V. C.* III, 61 : τῇ τοῦ κόσμου παντὸς (ὡς ἔπος εἰπεῖν) μαρτυρίᾳ ἄξιος ἐκρίθης πάσης ἐκκλησίας ἐπίσκοπος εἶναι.

fasse « conformément à la tradition des apôtres[1] ».

Pour la première fois dans l'histoire, le prince intervient dans une élection épiscopale, en recommandant deux candidats, dont le premier sera élu en effet. Comme cette intervention se produit en réponse à une démarche des évêques qui prennent part à l'élection, on peut supposer que Constantin a été sollicité d'intervenir par les évêques, mais cette hypothèse ne fait pas que le cas soit moins grave. Constantin se porte garant de la foi des deux candidats qu'il présente : or l'un des deux est Georges, actuellement prêtre de l'Église d'Aréthuse (en Palésyrie), dont Constantin rappelle qu'il a été fait prêtre à Alexandrie par l'évêque Alexandre, et c'est exact, mais dont il ne dit pas qu'il a été déposé par ce même Alexandre pour cause d'arianisme et qu'Eustathe a refusé de le recevoir à Antioche[2]. Euphronios fut élu, qui n'avait pas d'histoire, semble-t-il. Mais on voit à cet incident déplorable, sur lequel Eusèbe n'exprime aucune réserve, combien l'attitude de Constantin est désormais changée.

1. *V. C.* III, 62.
2. TILLEMONT, t. VI. p. 259-260 et 273. Georges sera fait peu après évêque de Laodicée de Syrie.

II

Une oligarchie d'évêques, sous la conduite d'Eusèbe de Nicomédie, mène la réaction contre le consubstantiel, dispose de l'empereur, et, après le gros succès qu'elle vient de remporter à Antioche en obtenant la déposition et l'exil d'Eustathe, va travailler de plus belle à épurer l'épiscopat. Andrinople avait pour évêque Eutrope, qu'Athanase qualifie « d'homme bon et accompli en tout » : mais Eutrope critiquait hardiment Eusèbe de Nicomédie, et à ceux qui passaient par Andrinople il recommandait de ne pas « obtempérer aux discours impies d'Eusèbe ». On excita contre Eutrope le zèle de Basilina, belle-sœur de Constantin : Eutrope fut déposé et exilé[1]. Ce dut être en 331. Des évêques, dont on savait qu'ils « haïssaient l'hérésie », furent sacrifiés de même : Athanase cite ceux de Sirmium, de Gaza, de Bérée, de Balanée, d'Antaradus, de Tripoli... Athanase articule qu'ils furent déposés sans procédure régulière et seulement sur l'ordre de l'empereur; déposés, ils furent exilés; puis des successeurs leur furent donnés dont la doctrine était sûre[2].

1. ATHANAS. *Histor. Arianor.* 5. Basilina est la femme de Jules Constance frère de Constantin, et la mère de l'empereur Julien.

2. *Ibid.* : τοὺς μὲν μετὰ προφάσεως, τοὺς δὲ χωρὶς ταύτης, βασιλικοῖς γράμμασι μεταστήσαντες τῆς τε πόλεως ἐκβαλόντες...

On avait contre Athanase le même grief qu'on avait eu contre Eustathe, il refusait de recevoir dans son Église les « hérétiques ». Eusèbe de Nicomédie écrivit à Athanase une lettre dans laquelle il lui demandait de recevoir les amis d'Arius (τοὺς περὶ Ἄρειον). La lettre était fort déférente, mais Athanase savait que l'auteur l'était moins et que de vive voix il ne se gênait pas pour menacer l'évêque d'Alexandrie. Athanase répondit qu'il ne recevrait pas les ennemis de la vérité « anathématisés par le concile œcuménique[1] ». Sur quoi, Athanase reçut de Nicomédie une lettre, non plus d'Eusèbe, mais de Constantin : « Tu connais ma volonté, lui écrit l'empereur, à savoir que l'entrée doit être ouverte à tous ceux qui veulent rentrer dans l'Église. Si j'apprends que tu as interdit l'entrée de l'Église à quelques-uns qui voudraient s'y rallier, j'enverrai aussitôt qui te déposera par mon ordre, et t'éloignera[2]. » Le prince chrétien s'arroge le pouvoir de déposer aussi bien que d'exiler un évêque.

Athanase, avec cette belle intrépidité qui est sa marque, répondit à Constantin qu'il « ne saurait y avoir nulle communion entre l'Église catholique et une hérésie qui combat le Christ ». De Nicomédie, on n'insista pas, mais on eut recours aux Mélétiens avec qui on lia partie[3]. Les Mélétiens dépêchèrent à Nicomédie trois de leurs évêques pour accuser Atha-

1. ATHANAS. *Apolog. c. Arian.* 59.

2. *Ibid.* Ce n'est qu'un fragment. Incipit : Ἔχων τοίνυν. Il est reproduit (d'après Athanase) par SOZOMEN. II, 22. Les derniers mots sont importants : ἀποστελῶ παραυτίκα τὸν καὶ καθαιρήσοντά σε ἐξ ἐμῆς κελεύσεως καὶ τῶν τόπων μεταστήσοντα. — Athanase note que la lettre impériale lui fut apportée par deux *palatini*, qui s'appelaient Syncletius et Gaudentius.

3. *Ibid.* Athanase dit formellement qu'Eusèbe de Nicomédie est entré en relations secrètes avec les Mélétiens.

nase : sur le conseil d'Eusèbe de Nicomédie, ils ne produisirent qu'une de leurs imputations, à savoir qu'Athanase aurait imposé aux Égyptiens un tribut de pièces de lin [1]. Constantin fit instruire : on interrogea des prêtres alexandrins qui se trouvaient à Nicomédie envoyés par Athanase pour suivre l'affaire : Constantin jugea qu'il n'y avait pas à prendre en considération l'imputation des Mélétiens, mais il donna ordre à Athanase de se présenter à son audience [2].

Constantin le reçut à Psammathia, qui est un faubourg de Nicomédie. Athanase eut à se défendre d'avoir fait briser par un de ses prêtres le calice avec lequel un certain Ischyras célébrait les saints mystères : nous verrons revenir perpétuellement cette inculpation. Il eut à se défendre d'un grief plus perfide : on l'accusait d'avoir envoyé un ponds d'or à quelqu'un qu'Athanase appelle avec indifférence « un certain Philoumenos ». Nous connaissons ce personnage, qui avait tenu de très près à la personne de l'empereur et paraît avoir été fort écouté de lui dans les affaires ecclésiastiques : il était à cette date tombé en disgrâce, et la tactique était de compromettre Athanase avec lui, plutôt que de l'accuser d'avoir voulu corrompre Philoumenos [3]. Athanase n'eut pas de peine à se disculper, les évêques mélétiens qui l'avaient calomnié en furent pour leur confusion [4].

1. *Ibid.* 60. Les trois évêques mélétiens étaient ceux d'Athribé, de Tanis et de Péluse (Ision, Eudaemon, Callinicos).

2. *Ibid.* Athanase, qui savait le prix des dossiers faits de pièces originales, citait la lettre de Constantin le mandant à Nicomédie. Des copistes trop pressés ne l'ont pas reproduite, elle manque aujourd'hui au texte.

3. *Ibid.* : ὅτι ἔπεμψα γλωσσόκομον (= *marsupium*) χρυσίου Φιλουμένῳ τινί. Nous avons dit plus haut (p. 336) que Philoumenos pouvait avoir été *magister officiorum*.

4. La lettre festale de 332 (*Ep. festal.* IV, 5) a été envoyée par Atha-

Athanase revint à Alexandrie avec une lettre de Constantin « au peuple de l'Église catholique à Alexandrie » : il a pris soin de l'insérer dans son *Apologia contra Arianos*. Constantin y prêche la concorde et flétrit les agitateurs, leurs querelles d'amour-propre et d'envie, leurs violences et leurs fraudes. « Ils n'ont rien pu, les mauvaises gens, contre votre évêque », écrit-il. « J'ai accueilli votre évêque, je l'ai traité comme un homme de Dieu que je sais qu'il est. » Et l'empereur d'ajouter : « Il ne m'appartient pas de juger[1]. » Plus heureux qu'Eustathe d'Antioche, il avait suffi à l'évêque d'Alexandrie de paraître devant Constantin, pour se justifier et pour conquérir la confiance du prince. Les Mélétiens, battus, s'empressèrent de rétracter leurs calomnies, et de rentrer en foule sous la houlette d'Athanase[2].

On eut la paix momentanément, mais pouvait-on avoir confiance en Constantin, quand il se révélait à ce point autoritaire, ombrageux, mobile? En 334, il accueillit une nouvelle calomnie contre Athanase et l'affaire prit tout de suite l'allure d'un procès criminel. Les Mélétiens insoumis accusaient Athanase d'avoir assassiné l'évêque mélétien d'Hypsélé, Arsène, disparu depuis cinq ou six ans : Constantin saisit de l'instruction Dalmatius, son frère, qui résidait à

nase au moment où il est encore à la cour. Le préfet du prétoire Ablabius, qui est chrétien et qui lui est tout dévoué, lui a donné un courrier pour la porter. Athanase note que les Mélétiens lui font une guerre impitoyable auprès du prince. L'affaire n'est donc pas terminée encore. Le collecteur des lettres festales a ajouté (c'est évidemment une glose) : « Ils ont été notés d'infamie, chassés comme des calomniateurs, et sous bien d'autres reproches. Chassés (déposés?) furent nominativement Callinicos, Ision, Eudaemon, et Hierakammon ce grotesque qui se fait appeler Euloge par honte de son nom. »

1. Athanas. *Apolog. c. Arian.* 61 et 62.

2. *Ibid.* 63-64.

Antioche, et était revêtu de la fonction de censeur. Dalmatius informa Athanase qu'il avait à se disculper. Athanase se proposait de mépriser cette affaire, lorsqu'il apprit que l'empereur en était ému : il prit donc la peine de faire rechercher l'évêque disparu, qu'on retrouva caché à Tyr. Athanase put aussitôt en donner la nouvelle à Constantin [1]. Dalmatius reçut l'ordre de cesser la poursuite. Mais cette fois les instigateurs de la dénonciation s'étaient découverts : Eusèbe de Nicomédie et son groupe étaient si sûrs d'en finir avec Athanase, qu'ils s'étaient mis en route pour l'*Orient*, et ils s'apprêtaient à tenir un concile à Césarée de Palestine où ils l'avaient sommé de comparaître : Constantin leur enjoignit de rentrer chez eux [2]. Il écrivit en même temps à Athanase une lettre toute de confiance et de louange pour sa personne, avec de dures paroles contre les Mélétiens qui l'avaient une fois de plus calomnié [3].

*
* *

L'année suivante, Eusèbe de Nicomédie était maître de l'esprit de l'empereur, il le restera jusqu'à la fin du règne. Il obtint que le concile fût réuni à Tyr, que l'empereur avait en 334 interdit de tenir à Césarée de Palestine. On y convoquerait les Mélétiens réfractaires : on y instruirait l'affaire du calice d'Ischyras que l'on reprochait au prêtre alexandrin Macaire

1. *Ibid.* 65 : γράφει [Κωνσταντῖνος] εἰς τὴν Ἀντιόχειαν Δαλματίῳ τῷ κήνσωρι ἀκοῦσαι τῆς περὶ τοῦ φόνου δίκης. Le censeur prévient Athanase par lettre. Athanase informe l'empereur qu'Arsène est retrouvé bien vivant : γράψαντος γάρ μου τῷ βασιλεῖ ὅτι Ἀρσένιος εὑρέθη.

2. *Ibid.* 65.

3. *Ibid.* 68. La lettre est insérée par Athanase (Incipit : Τοῖς παρὰ τῆς σῆς).

d'avoir brisé, et dont on rendait Athanase responsable. L'empereur se prêta à cette cabale menée contre un évêque qu'il avait quatre ans auparavant entendu et disculpé, qu'il avait couvert encore l'année précédente : il fit amener à Tyr le prêtre Macaire enchaîné et sous bonne garde, et par une lettre il intima à l'évêque d'Alexandrie l'ordre de comparaître devant le concile. Pendant ce temps, Eusèbe de Nicomédie et ses amis s'y rendaient avec une escorte militaire. Le comte Flavius Dionysius avait mission d'y représenter l'empereur[1].

Constantin adressa au concile qui allait s'ouvrir une lettre qu'Eusèbe a insérée dans la *Vita Constantini*[2] : le prince rappelle que son vœu le plus cher a été la paix de l'Église catholique, et que son affliction est de la voir troublée par des agitateurs. Il exhorte les évêques à se réunir au plus tôt, à tenir synode, à restaurer la concorde, afin que l'harmonie reparaisse dans les grandes provinces d'où elle a disparu du fait de l'arrogance de quelques hommes. On attend des évêques un jugement définitif. Le prince n'épargnera rien : il a accordé tout ce que par lettre le concile sollicitait[3] : il a écrit aux évêques qu'on a voulu qu'il pressât de venir[4]. Il a envoyé le consulaire Dionysius, qui sera le « spectateur de leur bon ordre ». Si quelqu'un refuse de se présenter au concile et méprise le précepte impérial reçu (cette menace vise sans doute l'évêque d'Alexandrie), l'empereur lui signifiera un arrêt d'exil, pour lui apprendre à obtempérer aux injonctions du prince qui concernent la

1. Athanas. *Apolog. c. Arian.* 71.
2. Euseb. *V. C.* iv, 42. Incipit : Ἦν μὲν ἴσως.
3. *Ibid.* : Πάντα μοι πέπρακται ὅσα γράφοντες ἐδηλώσατε.
4. *Ibid.* : ἀπέστειλα πρὸς οὓς ἐβουλήθητε τῶν ἐπισκόπων.

vérité[1]. Pour le reste, il a confiance que les évêques jugeront impartialement, conformément au canon ecclésiastique et apostolique[2], de manière à libérer l'Église de tout blasphème, l'empereur de toute sollicitude. « Que Dieu vous garde, chers frères ! »

Ce concile de Tyr n'a d'un concile régulier que l'apparence : le prince y a convoqué les évêques, mais ces évêques ont été désignés par le parti eusébien, car il s'agit de réunir des évêques savamment triés et acquis à une cause. Athanase s'est fait accompagner de quarante-neuf évêques d'Égypte, c'est-à-dire de la moitié de l'épiscopat égyptien : le concile de Tyr refuse de laisser siéger ces évêques qu'il n'a pas convoqués. Ils raconteront (en 340) dans une lettre que nous possédons la procédure de cet étrange concile de Tyr : « Comment, diront-ils, ose-t-on appeler synode ce synode que présidait un *comes*, auquel assistait un *speculator*, où nous fûmes introduits par un *commentariensis* en guise de diacre de l'Église[3] ? Le comte parlait, les assistants se taisaient, ou plutôt recevaient les ordres du comte... Il ordonnait, et nous étions éconduits par des soldats : en réalité, Eusèbe et ses amis ordonnaient, et le comte exécutait. Quel synode était-ce là, qui pouvait finir

1. *Ibid.* : ὡς οὐ προσήκει ὅροις αὐτοκράτορος ὑπὲρ τῆς ἀληθείας ἐξενεχθεῖσιν ἀντιτείνειν διδάξει. La « vérité » s'entend de la religion.

2. *Ibid.* : ἀκολούθως δὲ τῷ ἐκκλησιαστικῷ καὶ ἀποστολικῷ κανόνι.

3. Cuq, *Le consilium principis*, p. 471 : « On sait que pendant longtemps les emplois inférieurs de l'administration furent confiés à des affranchis et à des esclaves... Au commencement du IIIe siècle, l'usage s'introduisit de les remplacer par des soldats. C'est à eux qu'on remettait les requêtes adressées aux magistrats ; ce sont eux qui introduisaient les plaideurs... ; c'est en leur présence que les jugements devaient être prononcés... On leur donnait le nom général d'*officiales*, en leur conservant le titre correspondant à leur rang dans l'armée. C'est ainsi que l'on trouve... un *commentariensis* ainsi que... des *speculatores* près des présidents de provinces... »

par une sentence d'exil ou de mort, si tel était le bon plaisir du prince[1] ? » Le concile de Tyr ouvre la série de ces conciles grecs auxquels l'histoire ecclésiastique donnera le nom de brigandages.

Le concile de Tyr a été raconté par Sozomène d'après la relation que le concile fit tenir à Constantin[2]. L'ordre du jour du concile ne semble avoir comporté que la mise en accusation d'Athanase. — L'accusation, soutenue par deux personnages du « parti de Jean » (Jean Arkaph, le coryphée des Mélétiens), inculpe Athanase d'avoir brisé le calice d'Ischyras (que les Mélétiens revendiquent comme un de leurs prêtres)[3], d'avoir fait mettre Ischyras en prison (en l'accusant auprès du préfet d'Égypte Hygin d'avoir jeté des pierres sur les images de l'empereur)[4]. L'accusation se corse d'autres charges, secondaires, et que le concile ne retiendra pas. L'histoire du meurtre d'Arsène est remise sur le tapis, mais comme Arsène est vivant, les Mélétiens se contentent d'accuser Athanase d'avoir fait mettre le feu à la maison d'Arsène, d'avoir fait lier et fouetter Arsène, de

1. Athanas. *Apolog. c. Arian.* 8.

2. Sozomen. ii, 25 (moins la fable ridicule de la femme qui accusait Athanase de l'avoir violentée, et le prétendu mot de Paphnuce à Maxime de Jérusalem, deux récits pris à Rufin), a dû trouver cette relation dans la collection de Sabinos. P. B. *Sozomène et Sabinos*, p. 271-272. Schoo, p. 115. — Le résumé de Sozomène est à compléter par le récit et le dossier d'Athanase, *Apolog. c. Arian.* 71-87, et aussi par la synodale du concile d'Alexandrie de 340 que nous venons de citer, insérée par Athanase, *ibid.* 3-19.

3. Le fait est plus complexe. Ischyras s'arrogeait le droit de célébrer les saints mytères dans son village. Le prêtre alexandrin Macaire, chargé de visiter au nom d'Athanase les villages de la Maréote, a interdit à Ischyras de célébrer. Ischyras aussitôt a passé aux Mélétiens. Le bris du calice, s'il est réel, est exploité comme une violence sacrilège. On accuse Macaire par surcroît d'avoir jeté à terre la « sainte table ». Cf. *Apolog. c. Arian.* 63 et 64.

4. Sozomen. *loc. cit.* Insulter les images de l'empereur était un geste coutumier aux Mélétiens, voy. Euseb. *V. C.* iii, 4.

l'avoir fait emprisonner, si bien qu'Arsène s'étant échappé ne pouvait plus que se cacher; les Mélétiens s'excusent ainsi de l'avoir cru mort. — Athanase a eu la parole pour se défendre : il réduit à néant une part de ces calomnies, pour les autres (l'affaire d'Ischyras apparemment) il a demandé un délai. Plus exactement, le concile a décidé d'envoyer une commission enquêter sur les lieux. — Les séances du concile ont été nombreuses et tumultueuses : les accusateurs crient, la foule qui entoure le « tribunal » conspue l'accusé, le traite de sorcier, de brute, d'évêque indigne. Le consulaire qui veille au bon ordre de l'assemblée [1], sachant qu'on ne peut répondre des excès possibles d'une émeute, fait prudemment sortir Athanase du « tribunal ».

Athanase, dans l'*Apologia contra Arianos,* insistera sur l'enquête menée par le concile en Égypte. Les commissaires sont six évêques notoirement ariens, dont les deux premiers sont Théognis de Nicée et Maris de Chalcédoine, deux « collucianistes » de la veille, et avec eux deux jeunes évêques pannoniens destinés à faire du chemin, Ursace et Valens. On a donné aux évêques enquêteurs une escorte militaire. Le préfet d'Égypte, l'apostat Philagrius, préside aux interrogatoires [2]. Athanase insère dans son *Apologia* la protestation adressée aux évêques enquêteurs

1. SOZOMEN. *loc. cit.* : δείσαντες οἱ παρὰ τοῦ βασιλέως προστεταγμένοι παρεῖναι τῇ συνόδῳ εὐταξίας ἕνεκα..., λάθρα αὐτὸν ὑπεξήγαγον τοῦ δικαστηρίου. La synodale de 340 prête au comte Dionysius des sentiments moins honorables et parle de la violence dont il usait envers Athanase : ὁ δὲ κόμης ἐβιάζετο καὶ πολὺς ἦν σπουδάζων κατ' αὐτοῦ. *Apolog. c. Arian.* 9.

2. ATHANAS. *Apolog. c. Arian.* 72. Cf. *ibid.* 83 : les évêques suggèrent par signes aux témoins leurs réponses, le préfet menace, les soldats frappent. — La synodale de 340 rapporte des incidents plus scandaleux encore, et notamment le fait que les évêques enquêteurs

par les prêtres et les diacres d'Alexandrie contre le huis clos dans lequel ils ont, eux et le préfet d'Égypte, recueilli les dépositions; la protestation adressée au concile de Tyr par les prêtres et les diacres de la Maréote (c'est-à-dire du pays où le fait d'Ischyras est supposé s'être passé), contre le refus que les évêques et le préfet leur ont opposé soit de les interroger, soit de les laisser assister aux dépositions; l'acte que les mêmes prêtres et clercs de la Maréote adressent de leur propre initiative au préfet d'Égypte, pour témoigner que jamais Ischyras n'a été prêtre ni n'a eu d'église, et que jamais aucun calice n'a été brisé entre ses mains; les deux protestations écrites remises au comte Flavius Dionysius, qui représente l'empereur au concile de Tyr, par les évêques égyptiens qui ont accompagné Athanase à Tyr[1]. Toutes ces pièces témoignent de la partialité sans scrupule et qui ne dissimule plus des évêques qui mènent le concile de Tyr.

Dans la dernière, spectateurs impuissants de ce parti pris d'injustice, les évêques égyptiens dévoués à Athanase prient le comte Dionysius d'ouvrir les yeux sur la conspiration dont Eusèbe de Nicomédie est le chef, sur l'affront qu'elle prépare à « l'Église catholique d'Égypte ». Ils le conjurent de penser à « Dieu Pantocrator qui protège l'Empire du très pieux et très théophile empereur Constantin », et de faire tout connaître au très pieux empereur. « Car il est rationnel que, envoyé par l'empereur, il lui rapporte l'affaire, sur laquelle les soussignés en appellent à sa piété. » La partialité des

banquetaient, un jour de jeûne, pendant que leur escorte assommait les fidèles. *Apolog. c. Arian.* 15.

1. ATHANAS. *Apolog. c. Arian.* 73-79.

Eusébiens n'est plus tolérable. « C'est pourquoi nous demandons que l'affaire soit soumise au très pieux et très théophile empereur, près de qui nous pouvons défendre les droits de l'Église et nos droits : nous avons confiance que sa piété, si elle nous entend, ne saurait nous condamner. Nous t'adjurons donc, au nom de Dieu Pantocrator, et par le très pieux (empereur), à qui nous souhaitons *ad multos annos* victoire et santé avec les enfants de sa piété, de ne rien faire de plus, d'interdire au concile de s'occuper de notre affaire, et de la réserver à l'audience de l'empereur. » Lettre navrante ! Le concile mené par Eusèbe de Nicomédie ne connaît plus de loi ecclésiastique. Athanase se tait. Ses fidèles évêques égyptiens, exclus du concile par la partialité passionnée des membres de l'assemblée, s'adressent au fonctionnaire impérial qui a mission de maintenir l'ordre dans le concile, le conjurent de dessaisir le concile d'une affaire où il est incapable d'équité, et tentent d'en appeler du concile à l'empereur.

Un évêque qui prenait part au concile et qui était dévoué à Athanase, Alexandre de Thessalonique, appuya la requête des égyptiens : nous avons la lettre qu'il adressa au comte Dionysius et où il le prie de prendre garde aux suites que peuvent avoir l'arbitraire et à la violence du concile[1]. Le comte intervint. Il représenta au concile que déjà Athanase avait récusé les évêques qu'on avait envoyés en Égypte pour enquêter, et qu'Alexandre de Thessalonique estimait fondé le sentiment d'Athanase. « Vous vous souvenez de ce que je vous ai écrit moi-même antérieurement : j'ai mandé en effet à Vos Excellences,

1. *Ibid.* 80.

Seigneurs, qu'il faut que les commissaires soient désignés d'un commun accord. Prenez garde que vos actes ne prêtent à la critique, et que nous ne donnions prétexte à de justes reproches de la part de ceux qui veulent nous mettre en cause[1]. » Ce *nous* est l'indice que le comte a partie liée avec Eusèbe de Nicomédie et le concile : le ton de sa lettre est d'une déférence protocolaire, sa politique va à sauver les formes, mais au fond Athanase est perdu.

Il comprit qu'il n'avait plus rien à faire à Tyr, qu'il n'y était même plus en sécurité, mais, loin de renoncer à défendre la cause avec laquelle sa personne s'identifiait dès lors, il se décida à en saisir Constantin en droiture : il partit[2].

Le concile de Tyr, sans s'inquiéter de son absence, le condamna, le déposa, lui interdit le séjour d'Alexandrie, de peur, disaient les évêques, que sa présence n'y provoquât des séditions. Le concile réhabilita les Mélétiens qu'Athanase avait refusé d'accueillir, Jean Arkaph à leur tête, et leur rouvrit les rangs du clergé. Puis il adressa à Constantin une relation des actes du concile, et à tous les évêques de la catholicité une synodale les informant de la condamnation d'Athanase et leur demandant de rompre toute communion et toute relation avec lui. La synodale reprochait à Athanase d'avoir l'année d'avant refusé de comparaître devant le concile de Césarée, « au mépris d'un ordre de l'empereur » ; d'avoir au concile de Tyr refusé de répondre aux griefs articulés contre lui, ou d'avoir répondu aux évêques par des invectives, et finalement d'avoir pris la fuite. La charge décisive était le calice brisé d'Ischyras, dont

1. *Ibid.* 81.
2. SOZOMEN. I, 25.

témoignaient les six évêques enquêteurs envoyés en Égypte[1].

Le concile de Tyr était encore assemblé, quand lui arriva une lettre de Constantin. L'empereur racontait que, rentrant à cheval à Constantinople sa « tout heureuse patrie », il s'était trouvé au milieu d'une rue, à l'improviste, en présence de l'évêque Athanase, que, au premier abord, il n'avait pas reconnu. On lui avait dit le nom d'Athanase et de quelles injustices il se plaignait. L'empereur ne lui avait pas adressé la parole. Comme Athanase demandait à être entendu, l'empereur avait refusé et presque donné l'ordre d'écarter l'importun, mais l'évêque avait froidement déclaré qu'il ne demandait qu'à être confronté avec ses accusateurs en présence de Constantin. Et Constantin avait dit oui. — L'histoire ecclésiastique a peu de scènes plus saisissantes que cette rencontre d'Athanase et de Constantin, que ce contraste de l'évêque résolu et de l'empereur, ennuyé, qui veut l'écarter de sa route comme un reproche, et qui cède incontinent à sa requête. On doit se demander pourtant si Athanase a été bien inspiré en demandant justice au prince, et s'il n'a pas ce jour-là fait au césaropapisme naissant une concession qu'il dut regretter.

Dans sa lettre au concile de Tyr, en effet, Constantin ordonne aux évêques de venir tous au « camp », c'est-à-dire auprès de sa personne à Constantinople, pour y justifier la sentence qu'ils ont prononcée contre Athanase. « Grâce au culte que je rends à Dieu tout est en paix, et le nom de Dieu est béni par les barbares eux-mêmes qui jusqu'ici ne connaissaient

1. SOZOM. *ibid.*

pas la vérité, car celui qui ne connaît pas la vérité ne connaît pas Dieu », tandis que « nous ne pratiquons que la discorde et la haine et ne semblons vraiment travailler qu'à la perte du genre humain ». Que les évêques se hâtent donc de venir, et « de tout cœur je m'efforcerai afin que dans la loi de Dieu tout soit maintenu ferme et stable,... et les ennemis de la loi anéantis qui sous couleur de défendre le saint nom multiplient les blasphèmes[1] ». Qui l'empereur menace-t-il par ces dernières paroles? On a peine à croire que ce soient les défenseurs de la foi de Nicée qu'il traite aujourd'hui de blasphémateurs. Et sans doute ne le soupçonne-t-il pas lui-même.

Eusèbe de Nicomédie prit sur lui de ne pas conduire à Constantinople les soixante évêques du concile de Tyr[2] : il vint en personne, accompagné d'Eusèbe de Césarée, des deux inévitables Ursace et Valens et de deux autres. Athanase avait avec lui cinq de ses fidèles évêques égyptiens. A l'audience de l'empereur, les Eusébiens se gardèrent de parler de l'affaire d'Ischyras, ils produisirent une accusation inédite, qu'ils savaient plus capable d'émouvoir l'empereur : Athanase, dirent-ils, s'était fait fort d'accaparer les transports de blé qu'Alexandrie envoyait à Constantinople. Athanase essaya de représenter qu'il lui était impossible, à lui simple particulier et pauvre, de monter un pareil coup. Eusèbe de Nicomédie répliqua en jurant que l'évêque d'Alexandrie était riche, puissant, capable de tout, et que le propos qu'on

1. Athanas. *Apolog. c. Arian.* 86. La lettre de Constantin est insérée in extenso. Incipit : Ἐγὼ μὲν ἀγνοῶ.

2. Socrat. I, 28, donne le chiffre de soixante évêques présents au concile de Tyr. Dans ces soixante ne sont pas comptés les quarante-neuf évêques égyptiens amenés par Athanase.

lui attribuait n'était pas invraisemblable[1]. L'idée que cet évêque qu'il avait devant lui avait pensé affamer « sa patrie », Constantinople, mit Constantin dans une telle colère, qu'il ne voulut pas en entendre davantage, et prononça incontinent qu'il reléguait Athanase en Gaule. Constantin avait de ces emportements, où il ne mesurait plus la moralité de ses décisions. La scène fut si brutale, la grossièreté de l'accusation si évidente, que l'évêque exilé a pris soin de marquer que les cinq évêques égyptiens, qu'il avait avec lui, en furent témoins[2]. Athanase fut relégué à Trèves, d'où il ne reviendra qu'après la mort de Constantin. Bien qu'il eût été déposé par le brigandage de Tyr, on n'osa pas élire un évêque à sa place à Alexandrie.

Eusèbe de Césarée a trouvé le moyen de parler du concile de Tyr sans nommer Athanase, et de présenter cette assemblée d'évêques comme un camp (στρατόπεδον) que l'empereur cher à Dieu voulut opposer au démon envieux de la paix de l'Église[3]. Pour Eusèbe de Césarée, le concile de Tyr n'est qu'un prélude des fêtes données à Jérusalem à l'occasion de la dédicace de la basilique du Saint-Sépulcre (l'*Anastasis*) : les évêques sont encore à Tyr quand ils reçoivent de Constantin l'invitation à se rendre à Jérusalem, en se servant du *cursus publicus*. Eusèbe de Césarée énumère avec complaisance les prélats qui forment ce chœur : c'était l'épiscopat grec docile,

1. Ces détails sont donnés par la synodale de 340. *Apolog. c. Arian.* 9.

2. Athanase fait le récit de la scène dans son *Apolog. c. Arian.* 87. Il donne le nom des cinq évêques : Adamantios, Anoubion, Agathammon, Arbethion, Pierre, dont les cinq noms se retrouvent dans les souscriptions de la synodale de 340.

3. Euseb. *V. C.* iv, 41.

et l'objet de toutes les prévenances de l'empereur. De la cour, en effet, sont venus pour rehausser l'éclat de la fête de Jérusalem et aux frais du trésor, des personnages du service de l'empereur [1]. Constantin a confié la mission de recevoir les évêques à un officier du nom de Marianus, qui a toute sa confiance, chrétien exercé aux saintes lettres, assure Eusèbe, et jadis confesseur de la foi : il a ordre de donner de riches banquets en l'honneur des évêques, de faire aux pauvres des deux sexes des distributions de vivres, de vêtements et d'argent, d'apporter à la basilique (de l'*Anastasis*) les présents magnifiques du prince [2]. L'éloquence de l'épiscopat fut la suprême parure de ces fêtes, assure encore Eusèbe, et il les décrit avec la secrète satisfaction de penser que cet épiscopat est à son image : les uns, dit-il, exaltèrent la piété du théophile empereur, et célébrèrent la magnificence de la basilique; les autres offrirent comme en un festin la théologie des divins dogmes, d'autres les sens profonds des saintes Écritures. Eusèbe ajoute que ceux qui n'étaient pas capables de ces prouesses oratoires, célébrèrent les saints mystères, prièrent « pour la paix commune, pour l'Église de Dieu, pour l'empereur à qui on devait tant de biens, et pour ses théophiles enfants ». Il eût manqué quelque chose à tant de pompe, si Eusèbe de Césarée n'avait pas prononcé un discours, lui-même nous l'apprend [3]. « Et ainsi fut célébrée cette fête de

1. *Ibid.* 43.
2. *Ibid.* 44.
3. *Ibid.* 45. Eusèbe rapporte ensuite (46) qu'il répéta ce même discours à Constantinople, en présence de Constantin et de sa cour, dans le palais. Il s'agit d'un discours sur le sépulcre du Sauveur. Eusèbe en parle ailleurs (*V. C.* IV, 33) avec une vanité satisfaite. De Constantinople, il revint à Césarée (*ibid.*). — Eusèbe avait composé un ouvrage

la consécration (de l'*Anastasis*), qui coïncidait avec la trentième année du règne, au milieu de l'allégresse de tous. »

Ici encore, Eusèbe, qui dans sa *Vita Constantini* est l'homme de toutes les réticences, n'a pas tout dit. Athanase, au contraire, dans ces livres de polémique qui sont de vrais *Livres blancs*, où il accumule les pièces originales insérées in extenso, Athanase a publié la lettre émanée des évêques qui s'étaient rencontrés aux fêtes de Jérusalem, « le saint synode réuni par la grâce de Dieu à Jérusalem », lettre adressée à « l'Église de Dieu qui est à Alexandrie et aux Églises qui sont en Égypte, en Thébaïde, en Libye, en Pentapole, et aussi aux évêques, prêtres et diacres de la catholicité ». Cette lettre, par une anomalie singulière, ne mentionne pas les évêques d'Égypte, etc. comme elle mentionne ceux des autres provinces de la catholicité, faute sans doute de pouvoir nommer l'évêque d'Alexandrie exilé et excommunié, et tout autant les évêques égyptiens qui lui restent fidèles : le concile de Jérusalem s'adresse aux Églises d'Égypte, etc. par-dessus la tête de leurs évêques légitimes. — Nous venons, dit le concile, de célébrer la dédicace du *martyrium* du Sauveur, grâce au très théophile empereur Constantin. Et le très théophile empereur, poursuit le concile, nous a adressé une lettre dans laquelle, après s'être félicité d'avoir purgé l'Église de Dieu de toute haine, de toute discorde, il nous exhorte à recevoir d'une âme simple et pacifique « ceux d'Arius » (τοὺς περὶ Ἄρειον) qu'une laide envie (ὁ μισόκαλος φθόνος) a naguère rejetés de l'Église. Le très théophile empereur atteste la droiture de

spécial consacré à la description de l'Anastasis (*ibid.* IV, 46), lequel est perdu. H. VINCENT et F.-M. ABEL, *Jérusalem*, t. II (1914), p. 154.

leur foi, qu'ils lui ont professée de vive voix, dont ils ont signé un formulaire annexé à la lettre de l'empereur : l'empereur en a été satisfait, le concile l'est aussi. L'empereur nous a donc exhortés à les accueillir, à les réunir à l'Église de Dieu, comme vous le verrez dans sa lettre que nous vous communiquons. « Nous avons l'assurance que, en accueillant les propres membres de votre corps, grande sera votre joie, grande votre consolation : ce sont vos entrailles, vos frères, vos pères [1], que vous reconnaissez et que vous retrouvez. » Sachez que nous avons renoué communion avec eux, qu'ils ont été reçus par ce saint synode, parce que « la foi par eux professée respecte ce que tous professent, la tradition et l'enseignement des apôtres [2] ».

La profession de foi d'Arius, acceptée par Constantin et par le concile de Jérusalem, est celle qu'a insérée Socrate dans son *Histoire ecclésiastique* [3]. Elle est adressée comme une lettre « à notre maître le très religieux et théophile empereur Constantin », en réponse à l'ordre que l'empereur a donné à Arius de faire un exposé de sa foi, en son nom et au nom de ceux qui sont avec lui. Cet exposé a l'allure d'un symbole, et d'un symbole imité de celui de Nicée, mais c'est un *Nicaenum* d'où le terme ὁμοούσιος est absent, et où le Seigneur Jésus est fils du Père, non

1. Ce terme de « pères » confirme le sentiment de TILLEMONT, t. VI, p. 288, que les prêtres et diacres ariens furent réintégrés dans leur ordre.

2. Lettre du concile de Jérusalem (Incipit : Πᾶσι μὲν ἡμῖν), dans ATHANAS. *De synodis*, 21.

3. SOCRAT. I, 26. Reproduite par SOZOM. II, 27. Sozomène est ici un témoin très sûr, parce qu'il puise pour le concile de Jérusalem (comme pour le concile de Tyr) dans la collection de Sabinos. P. B. *Sozom. et Sabinos*, p. 272-273. SCHOO, p. 115. L'attribution de la profession de foi d'Arius au temps du concile de Jérusalem à Sozomène pour garant.

plus engendré, comme dans le *Nicaenum*, mais existant avant tous les siècles en tant que Dieu Logos : formule susceptible en soi d'un sens nicéen, mais qui, venant dix ans après Nicée et les controverses pour et contre Nicée, ne peut pas ne pas nier tout ce qu'elle élimine du *Nicaenum*. Arius termine en disant : « Nous demandons à ta religion, très théophile empereur, puisque nous sommes ecclésiastiques et que nous avons pour foi et pour pensée celle de l'Église et des saintes Écritures, que tu nous réunisses par ta pacifique et religieuse piété à notre mère l'Église, et que l'on en finisse avec les questions interminables : nous et l'Église étant en paix, que nous puissions les uns et les autres prier comme il convient pour la paix de ton règne et de ta famille [1]. » — L'habileté de cette profession de foi ne pouvait tromper que des juges qui le voulaient bien, et dont le dessein arrêté était de substituer au *Nicaenum* une formule équivoque qui couvrît toutes les divergences christologiques. Si, comme Sozomène semble le croire, Constantin se persuada qu'Arius pensait comme les évêques jadis réunis à Nicée [2], Constantin aura été la première dupe de l'équivoque.

Au fond, l'équivoque était voulue par l'épiscopat eusébien : la profession de foi souscrite par Arius était le compromis par lequel cet épiscopat, sans désavouer Nicée, pensait accorder avec Nicée la réaction antinicéenne qui était à l'œuvre depuis dix ans dans l'épiscopat grec, l'Égypte exceptée. Eusèbe de Césarée a exalté le concile de Jérusalem : il l'égale à celui de Nicée. « Ce fut, écrit-il, le plus grand synode que nous connaissions après celui de Nicée. » Nicée

1. HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 256-257.
2. SOZOM. II, 27.

est le premier, Jérusalem le second[1]. Ce fut, en réalité, une contrefaçon de Nicée, que les Eusébiens célébrèrent comme le triomphe de leur politique et de leur doctrine, et que le catholicisme ignora.

Quand arriva à Alexandrie la synodale de Jérusalem imposant au nom du concile et de l'empereur la réhabilitation d'Arius, et quand Arius et les prêtres ou diacres excommuniés avec lui se présentèrent pour être réinstallés à leur rang, ce fut une sédition dans toute Alexandrie. A cette nouvelle, Constantin, changeant une fois de plus d'attitude, ordonna d'envoyer Arius à Constantinople pour y rendre compte des troubles dont on le faisait responsable[2]. Alexandrie, impressionnable et violente, mais fidèle à la cause de son évêque exilé, fait à elle seule échec à ce simulacre de nouveau concile de Nicée, et Constantin, qui redoute les émeutes de grandes villes comme Alexandrie, comme Antioche, renonce pour la seconde fois à imposer Arius à son Église.

Il faut croire que l'affaire passionnait bien au delà d'Alexandrie, car l'arrivée d'Arius à Constantinople provoqua une scission dans l'Église, des troubles dans la ville, les uns protestant qu'il ne fallait pas toucher à la foi de Nicée, les autres que la foi d'Arius était irréprochable. L'évêque de Constantinople Alexandre se trouva dans une grande perplexité : il était fermement attaché à la foi nicéenne, cependant Eusèbe de Nicomédie le pressait de recevoir Arius, le menaçait de déposition s'il ne cédait pas[3]. Les évêques eusébiens qui patronnaient Arius, et ne voulaient pas lais-

1. Euseb. *V. C.* iv, 47.
2. Socrat. i, 37. L'information est prise au *Synodikon* d'Athanase. F. Geppert, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Socrates* (1898), p. 109.
3. Socrat. *ibid.*

ser protester à Constantinople la décision par eux prise au concile de Jérusalem, se donnèrent rendez-vous dans la ville impériale pour peser sur Alexandre. Constantin joignit ses menaces aux leurs. On fixa le jour où Arius serait réintégré dans l'église : la veille de ce jour Arius mourut de mort subite dans les circonstances que l'on sait [1].

1. SOZOMEN. II, 29. Cf. SOCRAT. I. 38. La mort d'Arius a été racontée par ATHANAS. *Epistula ad Serapionem de morte Arii* (*P. G.* XXV, 685-689), qui n'était pas à Constantinople à cette date, mais qui tenait le récit de son prêtre Macaire, lequel y était. Athanase la raconte encore dans son *Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae*, 19 (*ibid.* 581).

III

L'oligarchie épiscopale qui était toute-puissante sur Constantin ne pouvait être ébranlée par la mort d'Arius. Les Alexandrins réclamèrent en vain qu'on leur rendît Athanase : l'intervention du grand solitaire Antoine écrivant lettres sur lettres à l'empereur en faveur d'Athanase ne fut pas plus efficace. Constantin écrivit aux Alexandrins que l'exil de leur évêque était irrévocable, parce que leur évêque était un séditieux et qu'il avait été condamné par un jugement ecclésiastique. Il répondit à Antoine qu'il ne pouvait aller contre la sentence d'un concile, qu'on n'avait pas lieu de soupçonner d'avoir été portée à la légère : Athanase était un insolent, un superbe, un brouillon et un séditieux, sortes de gens que Constantin ne supportait pas. Au surplus, pensant mettre les Alexandrins d'accord, il frappa d'exil le chef du parti mélétien, Jean Arkaph[1].

L'évêque d'Ancyre, Marcel, était un nicéen de la veille, puisqu'il avait combattu l'arianisme au concile de Nicée; il avait continué depuis et n'avait pas épargné les chefs de la réaction eusébienne, ni surtout un sophiste qui était à leur solde, Astérios : l'autre l'accusa de tomber dans les erreurs de Paul de Samosate. On ne pardonna pas à Marcel d'Ancyre de n'avoir pas à Tyr voté avec le concile, et pas davantage

1. Sozomen. II, 31.

à Jérusalem, d'avoir même refusé de prendre part à la dédicace de l'*Anastasis*, sans doute par mépris de l'empereur. Les évêques qui étaient venus à Constantinople pour la réintégration d'Arius, se donnèrent la satisfaction de condamner Marcel d'Ancyre et de le déposer [1]. A Constantinople, peu après la mort d'Arius, l'évêque Alexandre étant mort, ce fut un nicéen qui fut élu, Paul, en dépit d'Eusèbe de Nicomédie qui avait soutenu son compétiteur arien, Macédonius. On ne pardonna pas à Paul son élection : on l'accusa de l'avoir achetée, on l'accusa de mauvaises mœurs, on réunit un synode qui le condamna. Constantin l'exila aussitôt [2]. Constantinople se trouva comme Alexandrie sans évêque.

Ce dernier succès d'Eusèbe de Nicomédie fut court, car Constantin mourut sur ces entrefaites (22 mai 337), et Paul put revenir à Constantinople avec le nouveau règne. Constantin, se sentant mourir, s'était fait porter à Drepanum (Helenopolis), la ville natale d'Hélène : il demanda et reçut dans la basilique de Saint-Lucien l'imposition des mains qui le fit catéchumène [3]. Quelques jours après, on le transporta dans sa villa d'Ancyrona aux abords de Nicomédie, où Eusèbe de Nicomédie, entouré d'évêques, lui administra le baptême. Ce fut une fin très belle par la foi et l'esprit de pénitence qu'y mit l'empereur. « Si le Seigneur, maître de la vie et de la mort, me rend la santé, dit-il, s'il permet que je sois désormais une ouaille de son peuple et que je prenne part dans l'Église aux prières de tous, je m'imposerai

1. SOZOMEN. II, 33.
2. *Ibid.* III, 3.
3. EUSEB. *V. C.* IV, 61. Eusèbe parle seulement de l'église des martyrs, du martyrium, d'Hélénopolis. Je l'identifie avec la basilique de saint Lucien construite par Hélène.

à moi-même des règles de vie qui puissent plaire à Dieu. » Il demanda à être dépouillé de la pourpre impériale et revêtu de blanc [1]. Il mourut le dimanche de la Pentecôte et fut enterré à Constantinople dans la basilique des Saints-Apôtres, dont la dédicace avait été célébrée le jour de Pâques précédent.

La description des funérailles, donnée par Eusèbe dans les dernières pages de la *Vita Constantini*, est une curieuse évocation du monde composite que la conversion de Constantin avait formé et au milieu duquel il mourait. Le deuil de tous fut immense, dans le peuple comme dans le sénat de Constantinople : la vie de la cité semblait suspendue, les thermes se fermaient, les marchés étaient déserts, on ne pensait plus qu'au mort. On vendait une image coloriée représentant le ciel et dans le ciel Constantin en possession de la « demeure éthérée au-dessus des apsides célestes [2] ». Les vieux rites de l'apothéose des empereurs défunts se survivaient tout au moins dans ceux de leurs symboles qui ne pouvaient choquer la foi chrétienne. Le deuil de l'armée était plus éclatant : on voyait des officiers (ταξίαρχοι, λοχαγοί) « pleurer leur sauveur, leur gardien, leur bienfaiteur », et tout ce qui était militaire gémir « comme un troupeau qui a perdu le bon pasteur [3] ». On plaça le corps du défunt dans une bière d'or, sur laquelle fut posée la pourpre impériale et le diadème : on l'exposa dans le palais de Constantinople sur un degré élevé, on

1. EUSEB. *ibid.* 62-64. Cf. F. J. DOELGER, « Die Taufe Konstantins und ihre Probleme », dans *Konstantin der grosse und seine Zeit*, p. 381 et suiv.

2. EUSEB. *V. C.* IV, 69. Cf. BEURLIER, p. 287, qui cite les deux vers d'une inscription païenne relatant l'apothéose de Théodose : « ... Roma parentem aetherio divum venerans sacravit in orbem ».

3. EUSEB. *Ibid.* 65.

disposa autour des lumières sur des chandeliers d'or, et nuit et jour on veilla le mort. On n'avait jamais vu pareille pompe depuis le commencement du monde, assure imperturbablement Eusèbe[1]. Les comtes, les chefs de l'armée et de l'administration, « qui avaient pour loi ancienne d'adorer (προσκυνεῖν) l'empereur », ne renonçaient pas à ce cérémonial, et rendaient au mort les mêmes hommages, « ils fléchissaient le genou et ils adoraient » (γονυκλινεῖς ἠσπάζοντο). Les membres du sénat faisaient de même. Cela dura longtemps, parce que l'armée voulait qu'on attendît pour ensevelir Constantin l'arrivée de ses fils : « Il régnait encore après sa mort, seul de tous les mortels, le bienheureux[2]. » Enfin vint la cérémonie dernière : au milieu des rangs militaires (σὺν τοῖς στρατιωτικοῖς τάγμασιν) parurent les ministres de Dieu (οἱ τοῦ θεοῦ λειτουργοί), et avec eux la foule du peuple chrétien : on « offrit à Dieu les prières pour l'âme de l'empereur », on célébra « la mystique liturgie ». Le bienheureux reposait sur un haut catafalque, le peuple mêlait ses larmes à celles du clergé[3]. — L'administration impériale, l'armée, puis, à son rang bien subordonné désormais, le sénat, c'était l'État soumis au prince, au « sauveur », jusque dans l'étiquette singulièrement expressive de l'adoration. En face de l'État, l'Église en prière, liée au prince seul d'un lien qui est le vieux lien du loyalisme, et le lien nouveau de la reconnaissance, jointe à la vénération qu'elle vouait à un prince dont Dieu avait fait l'instrument de sa providence.

L'historien Eutrope, résumant le souvenir que

1. *Ibid.* 66.
2. *Ibid.* 67.
3. *Ibid.* 71.

gardent de Constantin des païens qui ne considèrent que l'honneur romain et qui affectent d'ignorer tout du christianisme, Eutrope écrira que Constantin avait à un haut degré d'innombrables qualités de corps et d'âme, qu'il aimait passionnément la gloire militaire, qu'il eut à la guerre du bonheur et tout autant de métier, qu'il était ouvert aux arts civils et aux études libérales, qu'il ambitionnait d'être aimé et qu'il s'appliqua à l'être de tout le monde par sa libéralité et par sa condescendance (*liberalitate et docilitate*), si bien qu'à sa mort il a mérité d'être mis au rang des *divi*[1]. Et en effet Constantin fut ce que devait être tout empereur romain, d'abord un général : on s'accorde à dire que l'Empire n'en avait pas eu de meilleur depuis Aurélien. Il fut, par surcroît, un très grand homme d'État : la réforme du système administratif, financier et militaire de l'Empire, est son œuvre autant que l'œuvre de Dioclétien. Comme il passe pour avoir été assez ignorant[2], on peut lui faire crédit d'un singulier génie naturel pour avoir suffi à une si grande tache.

Un historien anglais naguère hésitait à le comparer à Napoléon, mais ne faisait pas difficulté de le rapprocher de Pierre le Grand, si risqués que soient toujours ces parallèles. J. Wordsworth, en le jugeant ainsi, faisait la part de la solidité de main avec laquelle Constantin avait tenu l'Empire en le réformant, la part de la grandeur de quelques-unes de ses vues, la part de son succès, et aussi la part des réserves que son caractère inspire : il y avait du barbare en lui, écrit Wordsworth, et « il man-

1. Eutrop. *Breviar.* x, 7, 1-2 (p. 73).
2. Anonym. Vales. 2 (Gardthausen, p. 281) : « ... litteris minus instructus ».

quait des meilleures vertus païennes et chrétiennes »[1]. Il n'eut aucun des vices qui avaient dégradé tant d'empereurs avant lui, on s'arrête devant certains actes de sa vie comme en présence de gestes barbares.

Eusèbe n'a pas peu contribué à faire passer Constantin pour un rhéteur. On a longtemps attribué au prince une *Oratio ad sanctorum coetum*, qui faisait de lui un prédicateur ecclésiastique et presque un théologien. Il faut y renoncer. Toutes les déclamations que lui attribue Eusèbe ne valent pas un mot qu'il rapporte de lui : « Est-ce que nous ne saurons jamais mettre un terme à notre cupidité? » disait-il à Ablabius accusé d'avarice, et, saisissant sa lance, il traça sur le sol le dessin d'un corps humain, et dit : « Quand tu serais riche toute ta vie, et quand tu acquerrais toute la fortune de la terre, après ta mort tu ne posséderas jamais que le petit espace que voilà, et encore n'est-il pas sûr qu'on te l'accorde[2]. » Ce mot est d'un grand réaliste, « *irrisor potius quam blandus* ».

La clairvoyance de Constantin explique qu'il ait vu crûment dans la religion romaine une superstition vide de religion, et dans la persécution où elle avait entraîné ses défenseurs le dernier mot de la malfaisance publique. Trop avisé pour supprimer les vieux cultes, il se contenta de leur laisser leur vie propre, qui était à bout, en s'appliquant à ce que nul n'ignorât qu'il n'était plus leur fidèle. On a dit qu'il n'avait vu dans le christianisme que l'élément de religion naturelle qu'il contient, et que, en dépit de

1. J. WORDSWORTH, art. « Constantinus I » du *Dict. of christian biography* (1877).
2. EUSEB. *V. C.* IV, 30.

l'intérêt qu'il portait aux églises, il n'avait pas saisi le secret de leur vie profonde[1]. C'est oublier la place que tenait la dévotion au Christ dans la religion de Constantin, pensons-nous, sans que nous voulions nous porter garant de la christologie qui a pu être la sienne. Et nous ne nierons pas qu'il ait vu dans le Dieu des chrétiens une protection à laquelle il voua sa personne et son Empire, comme dans le constant succès de ses entreprises une constante raison de croire.

Diu imperavit, universum orbem romanum unus Augustus tenuit et defendit; in administrandis et gerendis bellis victoriosissimus fuit; in tyrannis obprimendis per omnia prosperatus est: grandaevus aegritudine et senectute defunctus est: filios imperantes reliquit[2].

Dans sa politique ecclésiastique Constantin commit des fautes : le catholicisme a le droit de lui tenir surtout rigueur d'avoir traité comme inexistante la primauté de l'évêque de Rome, de s'être laissé endoctriner par l'oligarchie arienne, et d'avoir toléré que cette oligarchie s'instituât, comme si elle avait quelque titre à parler au nom du catholicisme et à le régenter avec l'appui du prince. Ce fut une déviation, dont on verra avec Constance II toute la gravité. Le génial mérite de Constantin est d'avoir conçu les rapports de l'Église et de l'État comme se réduisant aux rapports de l'Église et du prince, le prince étant d'ailleurs celui d'une monarchie absolue, et d'avoir considéré cependant l'Église comme une société qui, ayant reçu de Dieu sa loi, devait se

1. Gwatkin, *Arian Controversy*, p. 18.
2. Augustin. *Civ. Dei*, v. 25 (p. 262).

gouverner elle-même selon sa loi. N'en déplaise à M. Schwartz, ce n'était pas là le système de la *Reichskirche*[1], mais le système de la liberté privilégiée, le seul qui fût réalisable à cette date et capable de ménager la transition du monde antique au monde nouveau. Constantin qui ne fut baptisé qu'au moment de mourir, servit cependant l'Église sans en être : c'est un trait qui achève sa théorie des rapports du prince et de l'Église, sans qu'on puisse décider si Constantin se réserva ainsi jusqu'à la dernière heure par un scrupule de croyant ou par une arrière-pensée d'omnipotence.

1. Schwartz, *Kaiser Constantin*, p. 2.

CHAPITRE HUITIÈME

LA PAPAUTÉ A SARDIQUE.

Constantin laissa trois fils : l'aîné, Constantin II (Flavius Claudius Constantinus), avait vingt et un ans; le second, Constance II (Flavius Iulius Constantius), avait vingt ans; le troisième, Constant (Flavius Iulius Constans), avait quatorze ans. Constance II était seul présent à Constantinople au moment de la mort et des funérailles de Constantin. — La succession se compliqua du fait des volontés du défunt empereur, qui avait pensé associer à ses trois fils ses deux neveux, Flavius Dalmatius et Flavius Hannibalianus [1]. L'armée intervint par un mouvement qu'Eusèbe s'est trop empressé à tenir pour inspiré de Dieu, et elle manifesta avec un ensemble savamment spontané qu'elle voulait voir l'empire aux mains des seuls fils de Constantin [2]. Les trois jeunes Césars furent proclamés Augustes par l'armée, le 9 septembre 337, à Viminacium, sur les bords du Danube, où ils s'étaient donné rendez-vous. — Si nous n'avions qu'Eusèbe pour nous instruire des événements qui suivirent

1. Constance Chlore avait eu de son mariage avec Théodora (fille de Maximien Hercule) trois fils : Dalmatius, Hannibalianus et Iulius Constantius, le second mourut sans enfants. Dalmatius eut deux fils, Flavius Dalmatius et Flavius Hannibalianus.
2. EUSEB. *V. C.* IV, 68.

la mort de Constantin, nous ignorerions qu'entre le 22 mai et le 9 septembre il se passa autre chose qu'un honnête partage de famille : on massacra les deux neveux de Constantin, Fl. Dalmatius et Fl. Hannibalianus ; on massacra leur père Dalmatius; on massacra l'autre frère de Constantin, Jules Constance; on massacra le fils aîné de Jules Constance; on massacra le patrice Optatus mari d'Anastasia, sœur de Constantin. On n'épargna que les deux plus jeunes fils de Jules Constance, Gallus (douze ans) et Julien (le futur empereur, sept ans). Ce fut une extermination de la famille, au profit des trois héritiers directs [1]. Saint Athanase, qui n'avait pas à garder les ménagements que garde Eusèbe, accuse formellement de ces meurtres Constance II, qu'il représente d'ailleurs aussitôt comme un prince sans volonté propre et à la merci des mauvais conseils [2].

Les trois fils de Constantin se partagèrent l'Empire romain. Constantin II eut l'Espagne, la Gaule et la Bretagne. Constance II, la Thrace, l'Asie, l'Orient et l'Égypte. Constant, l'Afrique, l'Italie et l'Illyricum [3]. Constantin II exercerait une sorte de tutelle sur l'adolescent à qui était échue la plus grosse part. La tutelle se régla moins de trois ans plus tard par une guerre entre les deux frères, où Constantin II trouva la mort (9 avril 340). L'Espagne, la Gaule et la Bretagne passèrent aux mains de Constant.

Le nom de Constantin II reste attaché au souvenir du retour d'Athanase à Alexandrie. On a la lettre du

1. Zosim. ii, 40 (p. 98). Hieronym. *Chronicon*, a. 338 (Helm, p. 234). Pour disculper Constance II, les Ariens racontèrent que Constantin était mort empoisonné par ses frères et avait demandé à son fils de venger ce crime. Philostorg. ii. 16 (Bidez, p. 26).

2. Athanas. *Hist. Arian.* 69.

3. Philostorg. ii, 1[a] (p. 29).

prince annonçant « au peuple de l'Église catholique de la ville d'Alexandrie » que leur évêque leur est rendu. Constantin II assure que son père avant de mourir avait décidé de consentir ce retour aux prières des Alexandrins, et qu'il ne fait qu'accomplir une pensée du défunt empereur : il y joint un éloge plein de respect de saint Athanase. La lettre est datée de Trèves, 17 juin : elle a dû être écrite en 337. Bien que les sentiments qu'elle prête à Constantin relèvent plutôt de la piété filiale que de la vraisemblance historique, on n'a pas lieu de suspecter l'authenticité de la lettre elle-même, que nous connaissons grâce à Athanase [1], dont la documentation est au-dessus de tout soupçon.

De la date de cette lettre on conclura que, sitôt connue à Trèves la mort de Constantin, Athanase a obtenu de Constantin II la faculté de quitter Trèves où il était relégué. Il se rendit auprès de Constance II, fut reçu par lui à Viminacium (sans doute en septembre 337); il dut être obligé de le suivre à Césarée de Cappadoce, d'abord, puis à Antioche. Athanase nous a fait connaître ces étapes de son retour, et s'honore de n'avoir pas adressé à Constance II une seule plainte contre les Eusébiens, ni contre aucun de ses adversaires de la veille [2] : le nouvel empereur d'Orient tenait, conjecturerons-nous, à ce qu'on ne lui parlât plus de ces discordes, il voulait que tout fût à la paix. Après des hésitations, il permit à Athanase de rejoindre son Église d'Alexandrie, où l'exilé reparut enfin, le 23 novembre 337. Il fut

1. Athanas. *Apolog. c. Arian.* 87. Incipit : Οὐδὲ τὴν τῆς ὑμετέρας. Pour la date de 337, nous nous tenons à l'observation de Mgr Duchesne (t. II, p. 195) : Constantin II porte dans l'adresse le titre de *césar*, qu'il abandonna trois mois après (9 sept. 337) pour celui d'*auguste*. On ne peut donc penser à 338.

2. Athanas. *Apolog. ad Constant.* 5.

reçu avec des larmes de joie par sa fidèle Égypte [1].

Au contraire de Constance II, qui ne sera baptisé qu'à son lit de mort [2], l'empereur Constant était baptisé [3]. Athanase loue sa dévotion, sa générosité envers les églises, et Hosius son scrupule à ne pas se mêler de jugements ecclésiastiques : Athanase voua une fidélité courageuse à son souvenir [4]. Pareil attachement suffirait à expliquer que Constant ait été fort maltraité par les historiens païens comme Zosime et Victor [5] : le pis qu'on soit en droit de lui reprocher est d'avoir manqué d'énergie, peut-être de santé. Le catholicisme qu'il protégea lui doit le concile de Sardique.

1. Lettre Ἠδυνάμεθα des évêques d'Égypte, *ap.* ATHANAS. *Apolog. c. Arian.* 4 et 7.
2. ATHANAS. *De synodis*, 31.
3. ATHANAS. *Apolog. ad Constant.* 7.
4. ATHANAS. *ibid.* 3-10 et 15. HOSIUS. *ap.* ATHANAS. *Hist. Arian.* 44.
5. SEECK, t. IV, p. 50-51.

I

Le retour d'Athanase à Alexandrie (23 novembre 337) ne fut pas le seul geste d'apaisement par quoi débuta le règne de Constance II et de ses frères : les évêques exilés par Constantin reçurent comme Athanase la faculté de rentrer dans leurs Églises, où une lettre du prince les réintroduisit [1]. Mais cet apaisement ne dura guère. On vit bientôt après Constance II se prêter à une manœuvre de l'oligarchie épiscopale formée par les Eusébiens : un synode assemblé à Constantinople (au cours de 338, sans doute) en chassa l'évêque Paul qui était revenu d'exil, et mit en sa place Eusèbe de Nicomédie [2], « leur grand Eusèbe », comme dit ironiquement Tillemont.

On ne se risqua pas à procéder si directement à Alexandrie. On s'avisa qu'il s'y était constitué une « petite Église » arienne, laquelle s'était donné pour évêque un prêtre égyptien du nom de Pistos, condamné jadis à Nicée en même temps qu'Arius : il avait été ordonné évêque par un autre condamné de Nicée, l'évêque Secundus de Ptolémaïs [3]. Les Eusébiens affectèrent de traiter avec considération ce pitoyable compétiteur d'Athanase, et travaillèrent à le faire reconnaître par les évêques de la catholicité : il suffit, cette fois, à Athanase d'écrire une lettre à tous

1. Athanas. *Hist. Arian.* 8.
2. Socrat. ii, 7. Athanas. *Apolog. c. Arian.* 6.
3. Athanas. *ibid.* 24.

les évêques de la catholicité pour faire savoir qui était Pistos et pour déjouer cette intrigue [1].

On recourut à une procédure plus perfide. La sentence du concile de Tyr de 335 qui avait déposé Athanase n'avait pas été abrogée. Un prêtre, Macaire, et deux diacres, Hésychius et Martyrius, furent dépêchés par les Eusébiens à Rome, auprès du pape Jules, et d'autres émissaires envoyés auprès de Constantin II et de Constant [2]. Athanase se défendit aussitôt auprès des deux empereurs (nous savons du moins qu'il écrivit à Constant) : les émissaires que les Eusébiens avaient envoyés aux deux cours d'Occident furent éconduits [3]. Ils furent mieux accueillis par Constance II, qui prit au sérieux les imputations que l'on articulait contre Athanase, et le lui témoigna par une lettre qui ne présageait rien de bon [4]. Restait Rome.

Rome, depuis si longtemps tenue à l'écart par la politique constantinienne, rentrait en scène : l'oligarchie eusébienne recourait à elle et la faisait juge de l'illégitimité de l'évêque d'Alexandrie, déposé trois ans auparavant à Tyr. — L'évêque de Rome avait bien des raisons d'être en défiance, car la première démarche des émissaires d'Eusèbe avait été de lui demander des lettres de communion pour Pistos. Sur ces entrefaites, étaient arrivés les prêtres envoyés par Athanase à Rome, qui avaient fourni la preuve que Pistos était un excommunié ordonné par un excommunié : l'évêque de Rome avait compris que les Eusébiens cherchaient à lui faire par surprise

1. ATHANAS. *Epistul. encyclic.* 6.

2. *Apolog. c. Arian.* 6 : ταῦτα ἔγραψαν καὶ βασιλεῦσιν.

3. *Hist. Arian.* 9. *Apolog. ad Constant.* 4.

4. ATHANAS. *Apol. c. Arian.* 18 : καὶ τοῦτο ἔγραψε βασιλεύς, αἰτιώμενος ἐκ τῶν γεγενημένων διαβολῶν. J'identifie le βασιλεύς mentionné là avec Constance II, comme le suggère le contexte.

désavouer « le grand synode », le concile de Nicée[1]. — Les émissaires d'Eusèbe[2] n'insistèrent pas. Leur dessein principal était de faire reconnaître par Rome la sentence du concile de Tyr : ils mirent sous les yeux du pape Jules les procès-verbaux de l'enquête conduite par la trop fameuse commission d'évêques qu'avait présidée le préfet d'Égypte. Ils pensaient que cette pièce accablerait Athanase et suffirait à justifier la sentence de Tyr. L'évêque de Rome transmit aussitôt à Athanase cette pièce secrète, qui ne lui avait jamais été communiquée[3]. En même temps il écrivit à Athanase, au nom du concile de Rome, semble-t-il, pour qu'il réunît un concile qui le disculperait[4].

Nous avons, en effet, la lettre du concile d'Alexandrie à tous les évêques de la catholicité[5], qui est la réponse que Rome attendait qui disculperait Athanase. Cette lettre synodale ne peut être que de 338, parce que cette lettre ne suppose pas un seul instant la situation que créera en mars 339 l'intrusion violente de Grégoire de Cappadoce à Alexandrie : en fait de violences des Eusébiens, elle ne discute que le brigandage de Tyr et les intrigues plus récentes autour de Constance II et de ses deux frères. Elle raconte le brigandage de Tyr, elle raconte l'enquête en Maréote, elle s'attache à établir l'innocence d'Atha-

1. *Ibid.* 24.
2. *Ibid.* : Μακάριος ὁ πρεσβύτερος ὁ παρὰ Εὐσεβίου ἀποσταλείς (Lettre du pape Jules).
3. *Ibid.* 83.
4. Athanas. *Epistul. encyclic.* 7 : εἰ γὰρ καὶ πέρυσιν οἱ κατὰ Ῥώμην ἀδελφοὶ... σύνοδον ἔγραψαν γενέσθαι ἵνα κἀκεῖνα ἐκδιχθῇ... Cette lettre d'Athanase est de 339, aussitôt après l'intrusion de Grégoire de Cappadoce à Alexandrie : le mot πέρυσιν (= *anno superiore*) désigne donc 338.
5. Elle est reproduite par Athanas. *Apolog. c. Arian.* 3-19. Incipit : Ἠδυνάμεθα.

nase au sujet du prétendu meurtre d'Arsène et de la prétendue profanation du calice d'Ischyras. Le fait nouveau est la prétention des adversaires d'Athanase de lui opposer la sentence de Tyr qui l'a déposé, et que cette prétention soit mise en avant par Eusèbe, qui a été jadis déposé et même à qui on a donné un successeur : Athanase n'a donc pas de successeur encore. Un autre fait nouveau est que les adversaires en cause d'Athanase ont saisi les trois empereurs de leur plainte.

Voici que, à nouveau, ils ne cessent de fatiguer les oreilles impériales (de plaintes) *contre nous, ils ne cessent d'écrire des lettres perfides pour perdre l'évêque* (qu'ils savent bien) *l'ennemi de leur impiété. A nouveau, ils écrivent aux empereurs contre lui,... à nouveau, ils veulent le faire exiler,... méchants et cruels, qui ambitionnent d'être craints et menaçants, et non pas pieux et doux comme il convient à des évêques. Car ce qu'ils ont osé écrire aux empereurs, un accusateur qui ne serait pas chrétien* (τῶν ἔξω τις) *ne l'eût pas osé articuler! Et ils ont accusé Athanase de meurtres et de massacres, non pas auprès d'un gouverneur, ni d'un magistrat plus élevé encore, mais auprès des trois Augustes. La longueur des routes ne leur a pas coûté, ils voulaient arriver à remplir de leur délation les suprêmes cours de justice,... et arracher au prince une sentence de mort*[1].

La lettre du concile d'Alexandrie émane de tous les évêques d'Égypte, de Thébaïde, de Libye et de Pentapole, autrement dit des évêques sujets à l'autorité de l'évêque d'Alexandrie. Dans cette cause, qui est la cause de l'évêque d'Alexandrie, le concile ne revendique pas le droit d'en connaître seul; il s'indi-

1. *Ibid.* 3.

gne que les Eusébiens aient saisi de leurs griefs les trois empereurs. Encore son indignation est-elle émue, moins par le fait d'évêques dénonçant un évêque au prince, que par la violence de cette dénonciation, qui recourt à tous les moyens, à commencer par la calomnie, pour obtenir contre Athanase une sentence d'exil, sinon de mort.

Il discute les griefs échafaudés contre Athanase. Il établit que l'élection d'Athanase est inattaquable. Il repousse les calomnies que l'on a répandues à l'occasion de son retour d'exil. Puis, il discute à fond la sentence portée contre lui par le concile de Tyr. Ici se fait jour une considération d'ordre juridique et dogmatique. La synodale d'Alexandrie, en effet, s'étonne de voir la légitimité de l'épiscopat d'Athanase attaquée par qui? par Eusèbe, qui a été naguère déposé de son siège de Nicomédie pour avoir fait cause commune avec les Ariens « réprouvés par le concile œcuménique » (ἀπὸ τῆς συνόδου οἰκουμενικῆς ἀποδοκιμασθέντας).

Ils veulent anéantir ce vrai synode, et ils tentent de couvrir leur méchant complot (de Tyr) *du nom de synode. Ils ne veulent pas respecter les décisions de celui-là* (le concile de Nicée), *ils veulent imposer leurs décisions* (de Tyr), *et ils osent parler de synode, eux qui n'obéissent pas à un aussi grand synode* (que celui de Nicée). *Ils ont bien souci d'un synode! Ils s'en donnent du moins les apparences, pour pouvoir anéantir les orthodoxes et supprimer les décisions portées contre les Ariens par le vrai et grand synode* (de Nicée)[1].

Cette phrase abrupte dit fortement ce qu'elle veut dire : elle pose comme une autorité souveraine le sy-

1. *Ibid.* 7.

node œcuménique. Le concile d'Alexandrie se réclame des décisions de ce grand synode, de ce vrai synode, il n'en connaît pas d'autres. Mais surtout il n'accepte pas que le concile de Tyr puisse prétendre être un concile d'évêques.

Quel synode d'évêques était-ce là?... Ne les avons-nous pas constamment dénoncés comme ayant les mêmes sentiments qu'Arius? Est-ce qu'Eusèbe, évêque de Césarée de Palestine, n'était pas accusé d'avoir sacrifié (pendant la persécution) *par les confesseurs qui étaient avec nous?... Et ces gens-là se sont assemblés contre nous? Et ils osent appeler synode une assemblée que présidait un comte!... Le comte parlait, les assistants ne disaient mot, ou plutôt approuvaient le comte. Ou encore les évêques émettaient un vote, et le comte leur opposait son véto. Il donnait un ordre, et nous étions jetés dehors par les soldats. Davantage, les Eusébiens ordonnaient, et le comte faisait exécuter leur bon plaisir. Au total, quel synode était-ce là* (qu'une assemblée) *qui finissait par une sentence d'exil* (prononcée contre un évêque), *qui aurait fini par une sentence de mort, si c'eût été l'arrêt du basileus*[1]*?*

Ces lignes courageuses, adressées à tous les évêques de la catholicité par le concile d'Égypte, sont une protestation contre les procédés de l'oligarchie eusébienne : au jugement du concile d'Égypte, une assemblée d'évêques, convoquée arbitrairement comme celle de Tyr, présidée par un fonctionnaire impérial, conduite discrétionnairement par lui, où les évêques n'ont plus leur liberté d'opiner et de voter, et où la sentence finale est subordonnée au bon plaisir du prince, n'est pas un synode d'évêques, et ses décisions sont frappées de nullité. Ces protestations n'atteignent

1. *Ibid.* 8.

pas les empereurs régnants, elles atteignent Constantin responsable du brigandage de Tyr, elles sont une révolte de la conscience épiscopale qui refuse de se prêter aux intrigues de la cabale eusébienne et à cette complicité d'évêques et de fonctionnaires. Si, à Tyr, les Eusébiens avaient la prétention de juger comme évêques, et s'ils entendaient être seuls juges, « qu'avaient-ils besoin d'un comte et de soldats »? Et de quel droit « étaient-ils convoqués par des lettres impériales[1] »? Pourquoi ces interventions d'une puissance qui est de l'extérieur[2]? Ce langage est celui du catholicisme revendiquant l'autonomie de ses conciles et réprouvant avec une absolue dignité l'appel à l'intervention du pouvoir civil.

La synodale du concile d'Alexandrie, que nous venons d'analyser, fut adressée à « Jules évêque de Rome » en même temps qu'à tous les évêques de la catholicité. Les Eusébiens de leur côté écrivirent au pape Jules. « Pensant nous effrayer, dit Athanase, ils lui demandèrent de convoquer un synode et lui proposèrent de le prendre (lui, évêque de Rome) pour juge, s'il voulait[3]. » A ce moment précis, les trois empereurs semblent d'accord pour ne pas intervenir dans la querelle soulevée par l'oligarchie eusébienne contre l'évêque d'Alexandrie : dans cette abstention du pouvoir impérial, l'affaire suit son cours normal, elle

1. *Ibid.* 10 : πῶς ὑπὸ βασιλικοῖς συνήγοντο γράμμασιν;

2. *Ibid.* 17 : ἆρα τίνες ταῖς ἔξωθεν προστασίαις χρώμενοι τοῖς ἐπισκόποις ἐπιβουλεύουσιν; οὐχ οἱ περὶ Εὐσέβιον μᾶλλον, καὶ οὐκ Ἀθανάσιος, ὡς αὐτοὶ γράφουσιν;

3. Athanas. *Apolog. c. Arian.* 20 : οἱ περὶ Εὐσέβιον δὲ πρὸς Ἰούλιον ἔγραψαν, καὶ νομίζοντες ἡμᾶς ἐκφοβεῖν ἠξίωσαν σύνοδον καλέσαι, καὶ αὐτὸν Ἰούλιον, εἰ βούλοιτο, κριτὴν γενέσθαι. Le pape Jules, dans sa lettre aux Orientaux, dit aussi que les Eusébiens ont demandé justice à Rome : ses termes sont moins tranchés que ceux d'Athanase ici.

aboutit à Rome : les Eusébiens, devançant Athanase, demandent à Rome de se prononcer entre eux et l'évêque d'Alexandrie.

*
* *

Cette procédure régulière était à peine engagée que les Eusébiens se ravisèrent, si tant est qu'ils n'aient pas joué double jeu, ou que Constance II inopinément ne se soit décidé à intervenir et à brusquer les choses : pour mieux affirmer qu'ils s'en tenaient à la sentence du concile de Tyr de 335 qui avait déposé Athanase, ils lui donnèrent un successeur, et ce faisant ils étaient si bien de connivence avec Constance II, que ce fut le préfet d'Égypte qui reçut la mission d'introniser le nouvel évêque d'Alexandrie [1]. Il y procéda le 18 mars 339 en expulsant Athanase d'Alexandrie, et quatre jours après l'intrus Grégoire fit son entrée [2]. La politique de Constance II, dissimulée jusque-là, se découvrait.

Mais, dès son premier attentat, un intrépide adversaire se dresse, que, jusqu'à la fin du règne de Constance II, elle trouvera debout en face d'elle. Athanase est une protestation vivante, sûre de la cause avec laquelle elle s'identifie, active et inlassable. Maintenant, il a compris que, l'avantage apparent de ses adversaires étant d'avoir le prince avec eux, sa force

1. ATHANAS. *Hist. Arian.* 9. Le préfet d'Égypte Philagrius, était le même qui en 335 avait conduit en Maréote les évêques enquêteurs envoyés par le concile de Tyr. Après cette première préfecture, il avait été vicaire en Cappadoce. Au cours de 338, on l'avait remis à la tête de la préfecture d'Égypte, où l'on avait évidemment besoin d'un préfet à poigne. Athanase le présente comme un apostat (*Epistul. encycl.* 3). Il était cappadocien d'origine, comme l'intrus Grégoire, et comme lui protégé des Eusébiens (*ibid.*).

2. ATHANAS. *Epist. festal. chronicon.* 5.

à lui doit être de faire constamment appel à toute la catholicité et de s'appuyer sur l'évêque de Rome. Expulsé d'Alexandrie le 18 mars 339, il écrit aussitôt une lettre à tous les évêques du monde, pour dénoncer la violence que l'on vient de faire à son Église d'Alexandrie. Nous possédons cette lettre, qui est une des pages les plus pathétiques de la littérature ecclésiastique. Elle s'ouvre par un rappel de l'histoire du lévite d'Éphraïm, auquel Athanase hardiment se compare, et, comme le lévite prenant toutes les tribus d'Israël à témoin de sa honte et de sa douleur, il prend toutes les Églises du monde à témoin de l'outrage qui vient d'être infligé à son Église d'Alexandrie. « Ce qui vient de se passer chez nous dépasse en amertume toutes les persécutions », écrit-il. « L'Église entière a été violentée, le sacerdoce insulté, et, pis encore, la piété est persécutée par l'impiété... Que chacun nous secoure, comme si chacun était atteint, de peur de voir bafouer et les canons ecclésiastiques et la foi de l'Église. » Car il ne s'agit de rien moins [1].

Apprenez quel attentat a été commis « contre nous et contre l'Église ». Nous vivions en paix à Alexandrie, les évêques d'Égypte, de Thébaïde et de Libye vivaient en paix entre eux et avec nous; soudain le préfet d'Égypte publie en forme d'édit qu'un certain Grégoire de Cappadoce m'est donné par la cour pour successeur [2]. C'était nouveau, et pour la première fois on entendait chose pareille! » Le peuple ne s'y trompa point : le coup ne pouvait venir que des Ariens, on

1. ATHANAS. *Epistul. encycl.* 1.

2. *Ibid.* 2 : ἐξαίφνης ὁ ἔπαρχος τῆς Αἰγύπτου γράμματα προτίθησι δημοσίᾳ, διατάγματος ἔχοντα τύπον, ὡς Γρηγορίου τινὸς ἐκ Καππαδοκίας εἰσερχομένου διαδόχου μου ἀπὸ τοῦ κομιτάτου.

savait ce Grégoire arien, les Ariens avouaient qu'il était envoyé par Eusèbe et son groupe. De quel droit l'envoyaient-ils?

Si après tout on avait quelque reproche à nous faire.... (il fallait procéder) *conformément aux canons ecclésiastiques, et, comme dit Paul, réunir le peuple, et, assemblés par l'Esprit, avec la puissance de notre Seigneur Jésus Christ, enquêter, procéder canoniquement, en présence du peuple et des clercs* (d'Alexandrie), *au lieu d'amener du dehors... et d'imposer un prétendu évêque à* (une Église) *qui ne l'avait ni demandé, ni accepté,... à qui on l'imposait par la violence des magistrats séculiers. Tout cela est contraire aux canons ecclésiastiques, tout cela fait blasphémer les païens et les persuade que les ordinations* (dans le christianisme), *loin d'être réglées par une loi divine, sont affaires de vénalité et de violence des magistrats séculiers* [1].

Cette protestation d'Athanase a une rigueur juridique que n'avait pas l'encyclique du concile d'Égypte. C'est qu'aussi, au moment du concile d'Alexandrie de l'année précédente (338), l'oligarchie eusébienne ne faisait que menacer Athanase d'appliquer la sentence de Tyr : elle a passé de la menace à l'acte, elle a donné un successeur à Athanase pour bien montrer qu'elle considérait Athanase comme dûment déposé. Athanase ne s'attardera pas à discuter la sentence de Tyr : le droit de donner un successeur à l'évêque d'Alexandrie appartient à l'Église d'Alexandrie seule, il est contre tout droit ecclésiastique de le lui imposer « du dehors », pis encore de lui imposer par la violence et avec l'appui des magistrats séculiers. Athanase néglige l'intrus, qui n'est qu'un homme de paille :

1. *Ibid.* 2 : μετὰ προστασίας καὶ βίας τῶν ἔξωθεν δικαστῶν.

Athanase dénonce les Ariens dont cet intrus est la créature, et il dénonce plus courageusement encore les fonctionnaires impériaux, aussi bien le préfet d'Égypte que ses supérieurs, qui sont les auteurs de la violence commise, il les appelle « ceux du dehors », marquant bien par ce mot pris à saint Paul que l'Église est un domaine réservé où ils n'ont pas le droit de pénétrer. Il en appelle à l'indignation de toute l'Église :

Voilà la tragédie que les Eusébiens ont montée. Voilà ce qu'ils tramaient depuis longtemps et ce qu'ils ont entrepris d'exécuter, grâce aux calomnies dont ils nous ont calomnié auprès du prince. Et cela ne leur suffit pas, car ils veulent ma mort, ils terrorisent mes amis pour leur faire prendre la fuite... Ce ne sera pas une raison pour vous de trembler devant leur iniquité, au contraire... Si, pendant que vous siégez dans votre Église et que vous présidez sans reproche votre peuple, il vous arrivait tout à coup par ordre (impérial, διὰ προστάγματος) *un successeur..., est-ce que vous ne vous indigneriez pas? est-ce que vous ne crieriez pas vengeance? Il est donc juste que vous vous indigniez, de peur que, par votre silence, ce mal ne s'étende avant peu à toutes les Églises, et que nos chaires de doctrine ne deviennent un objet de trafic et d'achat* [1].

En terminant, Athanase, qui prévoit que les Eusébiens ne manqueront pas d'écrire aux évêques de la catholicité, les conjure de ne pas accueillir leurs envoyés, en considérant que les Eusébiens sont responsables des violences commises à Alexandrie, meurtres de fidèles, outrages aux vierges, pillages, profanations et incendies d'églises, invasion des églises par les païens et par les Juifs. Il ne doute pas que les évê-

1. *Ibid.* 6.

ques ne lui répondent et ne le réconfortent de leur unanimité [1].

L'évêque de Rome répondit à Athanase en le convoquant au concile où ses adversaires étaient convoqués aussi, à Rome [2]. Athanase partit pour Rome [3]. Si j'entends bien, le pape Jules avait pris au mot la proposition première des Eusébiens, il serait juge entre Athanase et eux. Athanase avait accepté sans hésiter. Mais maintenant les Eusébiens viendraient-ils? Le pape Jules leur avait envoyé deux prêtres romains, Elpidius et Philoxenus, porteurs de lettres par lesquelles l'évêque de Rome leur fixait une date et, peut-on dire, leur posait un ultimatum : les Eusébiens devaient venir, sous peine d'être déclarés défaillants. Ils prétextèrent que la guerre des Perses les empêchait de quitter l'Orient. Au vrai, ils hésitaient à s'éloigner de Constance II, et, comme disait ironiquement Athanase, à affronter un concile où ils ne trouveraient ni soldats aux portes, ni comte avec une sentence impériale toute prête [4]. Ils différèrent leur réponse : ce fut seulement enfin en janvier 340 que les deux prêtres romains reçurent la réponse des Eusébiens qu'ils devaient porter à Rome [5].

Cette réponse était datée d'Antioche : elle était écrite au nom de l'évêque d'Antioche (Flaccillus), de

1. *Ibid.* 7.

2. Cette indication est donnée par le pape Jules dans sa lettre Ἀνέγνων τὰ γράμματα, *ap.* Athanas. *Apolog. c. Arian.* 29 : οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ ἐλήλυθεν ['Αθανάσιος], ἀλλὰ κληθεὶς καὶ λαβὼν γράμματα παρ' ἡμῶν, καθάπερ καὶ ὑμῖν ἐγράψαμεν.

3. Athanas. *Hist. Arian.* 11 : ἔπλευσεν εἰς τὴν Ῥώμην. Nous n'imaginerons donc pas qu'il ait visité des évêques en route.

4. *Ibid.*

5. Athanas. *Apolog. c. Arian.* 25. L'indication de janvier est donnée par la lettre du pape Jules, il ne peut s'agir que du mois de janvier de l'année où cette lettre est écrite.

l'évêque de Césarée de Cappadoce (Dianius), de l'évêque de Constantinople (Eusèbe), d'autres encore [1] : ils avaient dû tenir à Antioche une réunion où étaient représentés les évêques des États de Constance II, l'Égypte sans doute exceptée. Cette *assemblée du clergé* le prenait de haut avec l'évêque de Rome. Nous connaîtrions très imparfaitement cette lettre des Orientaux, si nous ne la connaissions que par les allusions de la réponse que leur adressera le pape Jules [2] : Sozomène heureusement en donne une analyse d'après le texte authentique qu'il en a trouvé dans la collection de Sabinos [3]. Sozomène, qui admire l'élégance de cette lettre, la trouve toute pleine d'ironie et aussi de menaces [4]. La lettre confessait combien grand était le respect que tous vouaient à l'Église des Romains [5] à titre de domicile des apôtres (ὡς ἀποστόλων φροντιστήριον), et « parce qu'elle avait été depuis l'origine la métropole de la religion » (εὐσεβείας μητρόπολιν ἐξ ἀρχῆς γεγενημένην), encore que les docteurs de la foi lui fussent venus de l'Orient. Les évêques orientaux n'acceptaient pas pour autant de lui être subordonnés (τὰ δευτεραῖα φέρειν), parce que les Églises ne se mesurent pas à la grandeur des cités. Ils ne pardonnaient pas à Jules d'avoir maintenu Athanase dans sa com-

1. On l'induit de l'adresse de la lettre du pape Jules.
2. ATHANAS. *Apolog. c. Arian.* 25 et 26.
3. SCHOO, p. 118.
4. SOZOM. III, 8 : εἰρωνείας τε πολλῆς ἀναπλέων καὶ ἀπειλῆς οὐκ ἀμοιροῦσαν δεινοτάτης.
5. C'est le sens que suggère le contexte. Le texte même est sujet à caution : φέφειν μὲν γὰρ πᾶσι φιλοτιμίαν τὴν Ῥωμαίων ἐκκλησίαν (ὡμολογοῦν) : ils confessèrent que l'Église romaine portait à tous, quoi? Du moment qu'ils confessent, ce ne peut être qu'un sentiment de déférence qu'ils expriment, et non pas une invective. Nous ne traduirons donc pas : *Fatebantur enim Ecclesiam quidem Romanam apud omnes ambitiose sese iactare.* Mais plutôt : ... *omnibus esse causam gloriandi.* TILLEMONT, t. VII, p. 276, a compris déjà ainsi.

munion, au mépris du concile de Tyr qui l'avait déposé : ils dénonçaient cette attitude comme une violation de la loi ecclésiastique. Ils menaçaient de ne demeurer en communion avec l'évêque de Rome, que s'il reconnaissait la déposition des évêques qu'ils avaient déposés et la légitimité des successeurs qu'ils leur avaient donnés. Ainsi en avaient agi les évêques d'autrefois, puisque les évêques d'Orient avaient accepté la déposition de Novatien[1].

L'évêque de Rome passa outre à ces remontrances des Orientaux. Le concile se tint, où se trouvèrent plus de cinquante évêques; il se tint dans l'église ou *titulus* du prêtre Vitus, qui avait été un des deux prêtres romains légats du pape Silvestre au concile de Nicée[2]. Quand il se tint, Athanase était à Rome depuis dix-huit mois à attendre que s'y rendissent tous ceux que l'évêque de Rome y avait invités[3] : le concile de Rome ne peut être antérieur à l'automne de 340.

A la convocation de l'évêque de Rome avaient répondu toutes les victimes que l'oligarchie eusébienne avait faites ces dernières années en Orient, et qui demandaient justice. Marcel, évêque d'Ancyre, était venu comme Athanase, et d'autres évêques de Thrace, de Cœlésyrie, de Phénicie, de Palestine. De nombreux prêtres aussi, soit d'Alexandrie, soit des autres provinces. En présence du concile de Rome, ils racontèrent les violences qu'ils avaient subies de la

1. Sozomène (*loc. cit.*) ne mentionne que le précédent de Novatien. Le pape Jules dans sa lettre (*Apolog. c. Arian.* 25) mentionne le précédent de Novatien et celui de Paul de Samosate.

2. Athanas. *Histor. Arian.* 15. *Apolog. c. Arian.* 20.

3. Athanas. *Apolog. c. Arian.* 29 : παρέμεινεν ἐνταῦθα ἐνιαυτὸν καὶ ἕξ μῆνας ['Αθανάσιος] ἐκδεχόμενος τὴν παρουσίαν ὑμῶν ἢ τῶν βουλομένων ἐλθεῖν.

part de la faction eusébienne, qui procédait dans tous les États de Constance II avec la même brutalité qu'à Alexandrie. On avait empêché nombre d'évêques et de prêtres d'Égypte de venir à Rome au concile. Depuis le départ d'Athanase, une véritable persécution était déchaînée en Égypte : des évêques étaient en prison, d'autres en exil, pour avoir refusé de communier avec l'intrus et les Ariens [1]. — Marcel d'Ancyre était accusé « d'impiété envers le Christ » : il se justifia devant le concile de Rome, ses déclarations furent appuyées par les deux prêtres romains qui l'avaient vu à l'œuvre au concile de Nicée. Le concile de Rome refusa de sanctionner sa déposition et de le rejeter de sa communion [2]. — Les accusations qui visaient Athanase furent discutées dans le dernier détail. On confronta les lettres écrites à Rome contre lui par les Eusébiens : elles étaient contradictoires. On prit connaissance des lettres envoyées pour sa défense par les évêques d'Égypte et d'autres provinces. On discuta les procès-verbaux de l'enquête envoyée en Maréote par le concile de Tyr, et dont la partialité crevait les yeux [3]. Athanase montra pièces en mains que le concile de Tyr avait été une conspiration contre la justice. Le concile de Rome, pleine-

1. *Ibid.* 33.

2. *Ibid.* 32. Les historiens ne font pas difficulté de reconnaître que l'exactitude théologique de Marcel laissait à désirer et que son langage l'exposait aux condamnations que les Eusébiens furent enchantés de prononcer contre lui par représaille. TIXERONT, t. II, p. 43 : « Plus tard..., et surtout apres l'apparition de Photin, les nicéens devinrent plus froids à l'égard de Marcel, et saint Athanase en particulier, s'il ne se separa pas absolument de sa communion, ne le tint pas pour completement innocent. Les Cappadociens lui furent beaucoup plus sevères. En somme, il est fâcheux que le parti orthodoxe ait cru devoir le soutenir sans exiger de lui au préalable une répudiation précise et explicite des erreurs qu'on lui reprochait. » Voyez l'exposé de la doctrine de Marcel dans LOOFS, *Leitfaden*, p. 244-248. GWATKIN, *Ar. controv.* p. 53-56.

3. ATHANAS. *ibid.* 27.

ment éclairé, déclara Athanase non coupable et le reconnut légitime évêque d'Alexandrie. Le pape Jules fut prié par le concile de notifier ses décisions aux Orientaux.

La lettre du pape Jules n'a pas l'éloquence cinglante d'Athanase ou l'impertinence ironique de la lettre des Orientaux : elle est un modèle de gravité, de sagesse et de charité [1].

J'ai lu la lettre que mes prêtres Elpidius et Philoxène m'ont apportée (de votre part), *et j'ai été étonné que, vous ayant écrit avec affection et de bonne foi, vous m'ayez répondu d'un ton agressif et comme il ne convient pas. Votre lettre est un monument de dédain et de présomption, sentiments étrangers à la foi chrétienne... Les prêtres que je vous avais envoyés, et qui auraient dû revenir avec joie, sont au contraire revenus navrés de ce qu'ils ont vu là-bas. Pour moi, ayant reçu votre lettre qui me donnait tant à penser, je la tins secrète, espérant que peut-être quelques-uns* (d'entre vous) *viendraient, et que votre lettre serait inutile, et que l'on éviterait en la publiant de contrister ici bien des personnes. Nul n'est venu, il a fallu la publier, et je vous avoue que tous furent étonnés et même près de ne pas vouloir croire que semblable lettre vînt de vous, tant elle était agressive au lieu d'être charitable. Si celui qui a tenu la plume a voulu faire montre d'éloquence, cela nous est indifférent : car dans les affaires ecclésiastiques, il ne s'agit pas de montrer de l'éloquence, mais* (d'observer) *les canons apostoliques et de veiller à ne scandaliser personne* [2].

Ces reproches attristés, mais sans colère, et dès le

1. ATHANAS. *Apolog. c. Arian.* 21-33. La lettre du pape est adressée à Dianius (Césarée de Cappadoce), Flaccillus (Antioche), Eusèbe (Constantinople), Maris (Chalcedoine), Macedonius (Mopsueste), Théodore (Héraclée), « et ceux qui avec eux nous ont écrit d'Antioche ».
2. *Ibid.* 21.

début cet appel au respect des « canons apostoliques », font contraste avec la légèreté insolente et brouillonne des Orientaux, et mettent en lumière le caractère du pape Jules. La lettre s'applique à déblayer le terrain des griefs que les Orientaux ont faits à l'évêque de Rome. Les Orientaux prétendent qu'un jugement rendu par un concile (comme celui de Tyr) ne doit pas être revisé par un autre concile (comme serait celui de Rome). A quoi l'évêque de Rome répond que précisément ce sont les envoyés des Eusébiens à Rome qui ont demandé que le procès d'Athanase fût porté devant un nouveau concile.

Mais, même si (vos envoyés) *Martyrius et Hésychius n'avaient pas demandé un* (nouveau) *concile, si c'était moi qui l'eusse demandé, quitte à vous importuner en considération de ceux de nos frères qui se plaignent d'avoir été traités injustement, mon intervention aurait été louable et juste, car elle aurait été ecclésiastique et agréable à Dieu*[1].

Il n'est pas vrai, en effet, qu'on ne puisse reviser la sentence d'un concile.

Les évêques assemblés dans le grand concile de Nicée ont consenti, non sans la volonté de Dieu, à ce que pût être revisée dans un concile une cause jugée dans un concile antérieur[2], *pour que les juges, considérant qu'on pourrait juger deux fois, jugeassent avec plus de gravité... Que*

1. *Ibid.* 22.

2. En grec : οἱ ἐν τῇ κατὰ Νίκαιαν μεγάλῃ συνόδῳ συνεχώρησαν ἐν ἑτέρᾳ συνόδῳ τὰ τῆς προτέρας ἐξετάσεσθαι. On voit là une allusion au 6e canon de Nicée, à condition de supposer que Jules a lu dans ce 5e canon autre chose que ce qui s'y trouve ! TURMEL, *Hist. du dogme de la papauté*, p. 236. J'aimerais mieux penser que le pape Jules vise le fait que le concile de Nicée a jugé une cause comme celle d'Arius qui avait été jugée déjà, soit par le concile d'Égypte, soit même par le concile de Bithynie.

si cet usage ancien, rappelé par écrit dans le grand concile (de Nicée)[1], *est par vous délibérément répudié, votre prétention est injustifiable. Car un usage qui s'est une fois établi dans l'Église, et qui a été confirmé par les conciles, ne peut être aboli par quelques-uns*[2].

A Nicée on a repris l'affaire d'Arius, condamné par le concile d'Alexandrie : bonne preuve qu'un « grand concile » peut être saisi d'une cause déjà jugée, et soit confirmer, soit infirmer la première sentence. Le pape Jules n'en dit pas davantage, sans doute pour ménager la susceptibilité des Orientaux, qui ont énoncé très haut que « tout concile a une autorité absolue » et « qu'un juge est déshonoré si sa sentence est examinée par d'autres[3] », maximes où l'on n'a pas de peine à reconnaître le vieil esprit épiscopaliste d'un Firmilien, d'un Cyprien.

Le pape Jules poursuit avec une extrême modération de forme. Les Eusébiens se plaignent qu'on ne respecte pas la sentence du concile de Tyr qui a condamné Athanase, mais se flattent-ils, eux, de respecter la sentence « du grand concile de Nicée » qui a condamné les Ariens? Le concile de Nicée n'est pas un concile dont on puisse appeler. Les Ariens ont été condamnés par « toute la terre » (ὑπὸ πάσης τῆς οἰκουμένης), et affichés dans « toute Église » (κατὰ πᾶσαν ἐκκλησίαν). Qui donc offense le concile? « Ne sont-ce pas ceux qui tiennent pour rien les votes de trois cents évêques[4]? » L'autorité du concile de Nicée

1. En grec : [ἔθος παλαιὸν] μνημονευθὲν δὲ καὶ γραφὲν ἐν τῇ μεγάλῃ συνόδῳ. Sur la difficulté que soulève cette assertion, voyez Turmel, p. 236.

2. Athanas. *ibid.* 22.

3. *Ibid.* : εἰ γάρ, ὡς γράφετε, ἀσάλευτον ἔχει τὴν ἰσχὺν ἑκάστη σύνοδος, καὶ ἀτιμάζεται ὁ κρίνας ἐὰν παρ' ἑτέρων ἡ κρίσις ἐξετάζηται.

4. *Ibid.* 24.

est pour l'évêque de Rome un argument dont il sait la valeur, et auquel il revient avec insistance. On a maintenu les sentences des conciles qui ont condamné Novatien et Paul de Samosate, disent les Orientaux : Pourquoi, leur réplique le pape, voulez-vous « supprimer la sentence des trois cents évêques (de Nicée) et mépriser, vous qui n'êtes que quelques-uns, le synode catholique[1] »? Le pape Jules touche là au point critique du débat : les adversaires d'Athanase sont une oligarchie qui prétend prévaloir sur un concile qui représente la catholicité.

La cause d'Athanase n'est pas perdue de vue cependant. Si après le concile de Tyr on ne lui a pas donné de successeur, « quel canon ecclésiastique, quelle tradition apostolique a bien pu permettre, en pleine paix de l'Église et quand tant d'évêques étaient en communion avec Athanase, d'envoyer ce Grégoire », intrus que personne ne connaissait à Alexandrie, et que ni prêtres, ni évêques, ni peuple, n'avaient demandé ; « de l'ordonner à Antioche et de l'expédier à Alexandrie, escorté non de prêtres ou de diacres alexandrins, pas davantage d'évêques égyptiens, mais de soldats »? A supposer qu'un concile eût déposé Athanase, Antioche n'avait pas le droit d'ordonner un évêque pour Alexandrie, car ce droit appartenait à l'Église d'Alexandrie et aux évêques de la province, à moins qu'on n'entendît aller « contre les canons des apôtres ». Non, ce qui s'est fait « n'est ni religieux, ni légal, ni ecclésiastique[2] ». L'évêque de Rome n'ignore rien des violences abominables qui ont accompagné l'intrusion de Grégoire ; il y insiste

1. *Ibid.* 25 : ἔδει μᾶλλον μὴ λυθῆναι τῶν τριακοσίων τὴν ψῆφον, ἔδει τὴν καθολικὴν σύνοδον ὑπὸ τῶν ὀλίγων μὴ ἀτιμασθῆναι.
2. *Ibid.* 30.

moins que ne faisait Athanase, il évite d'accuser le préfet d'Égypte d'en être l'auteur, et surtout d'en faire remonter la responsabilité plus haut que le préfet d'Égypte. Il termine par un appel à la paix de l'Église dans le respect des canons que les apôtres lui ont donnés (ὥσπερ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἐκανονίσθη)[1]. Il ne désespère pas que les évêques qui ont refusé de venir au concile de Rome ne se décident sur ses instances à s'y présenter enfin. On doit en finir : « Assez d'évêques ont été exilés en présence d'autres évêques », allusion brève mais courageuse aux sentences d'exil prononcées en pleins conciles au nom du pouvoir impérial.

Vous arguez que Marcel et Athanase ont été déposés, soit, mais que dire de tant d'autres évêques ou prêtres, qui sont venus de tant d'autres lieux à Rome, attester qu'ils avaient souffert pareilles violences? O très chers, ce n'est pas selon l'Évangile que les sentences de l'Église soient des sentences d'exil ou de mort. Si, comme vous l'avancez, on avait à reprocher quelque faute (à ces évêques), *il fallait observer le canon ecclésiastique,... il fallait nous écrire à nous tous* (ἔδει γραφῆναι πᾶσιν ἡμῖν) *et qu'ainsi justice fût rendue par tous* (ἵνα οὕτως παρὰ πάντων ὁρίσθῃ τὸ δίκαιον). *Car c'était à des évêques que vous en aviez, et à des Églises non ordinaires, puisque les apôtres en personne les avaient gouvernées*[2]. *Pourquoi surtout ne nous avez-vous pas écrit dans la cause de l'Église d'Alexandrie? Ignorez-vous que l'usage est qu'on nous écrive d'abord* (τοῦτο ἔθος ἦν πρότερον γράφεσθαι ἡμῖν), *et qu'ainsi la justice soit rendue d'ici* (καὶ οὕτως ἔνθεν ὁρίζεσθαι τὰ δίκαια)... *Au contraire, ceux qui ne nous ont pas saisis, ceux qui ont procédé eux-mêmes arbitrairement, voudraient que maintenant nous*

1. *Ibid.* 34.
2. Allusion (pensons-nous) à la condamnation et à la déposition de l'évêque d'Antioche Eustathe.

approuvions ce dont nous n'avons rien connu? Ce n'est pas conforme aux préceptes de Paul (οὐχ οὕτως αἱ Παύλου διατάξεις), *ni aux traditions des Pères* (οὐχ οὕτως οἱ Πατέρες παραδεδώκασιν) : *tout est ici étranger et nouveau. Je vous en prie, souffrez que je parle de la sorte : j'écris ce que j'écris dans l'intérêt commun, et ce que je vous mande est ce que nous avons reçu du bienheureux apôtre Pierre* (ἃ γὰρ παρειλήφαμεν παρὰ τοῦ μακαρίου Πέτρου τοῦ ἀποστόλου ταῦτα καὶ ὑμῖν δηλῶ)[1].

Les historiens modernes ont rendu un hommage unanime à cette lettre du pape Jules, à sa calme et habile dignité[2]. Il est permis d'y admirer aussi ce sens de l'universel qui est caractéristique de l'action de l'Église romaine, et la conscience d'une autorité qui se sait une primauté. Les Orientaux ont pris naguère l'évêque de Rome et son concile pour juge de leurs difficultés, puis ils l'ont récusé : mais leurs victimes, évêques et prêtres, sont accourus. Le concile de Rome se prononce : le pape Jules, en notifiant sa sentence aux Orientaux, n'a pas un mot qui laisse entendre que, alors même que les Orientaux ne l'auraient pas pris eux-mêmes les premiers pour juge, Rome n'a pas le droit de recevoir l'appel d'évêques comme celui d'Ancyre ou celui d'Alexandrie. — Ces appels, a-t-on dit, « n'impliquent pas un système de gouvernement ecclésiastique, ni ne présupposent l'existence d'aucune autorité monarchique apanage propre de l'évêque de Rome[3] ». Le pape Jules ne l'entend pas ainsi. Il

1. *Ibid.* 35.
2. TILLEMONT, t. VII, p. 278 : « On peut dire sans flatterie, que c'est un des plus beaux monuments de l'antiquité. On y voit un génie grand et élevé; et qui a en mesme temps beaucoup de solidité, d'adresse et d'agrément. La vérité y est défendue avec une vigueur digne du chef des Evesques. »
3. W. E. BEET, *The roman See in the first Centuries*, p. II (London) 1909) p. 29.

n'accepte pas qu'un concile, comme celui de Tyr ou d'Antioche, s'attribue l'autorité de juger l'évêque d'Alexandrie, de le déposer, de lui donner un successeur : l'évêque de Rome au contraire revendique le droit de juger l'évêque d'Alexandrie, et aussi bien de juger l'évêque d'Antioche. Il considère ce droit comme une tradition établie : « *L'usage est qu'on nous écrive d'abord et que la justice soit rendue ici* ». Que faudrait-il que dise le pape Jules pour définir un système de gouvernement ecclésiastique et s'attribuer une primauté, que d'ailleurs il sait qu'elle n'est rien de nouveau et d'étranger? — M. Turmel, qui, rallié ici aux Anglicans, estime avec eux que le pape Jules « ne fait pas valoir les droits de la primauté », fait dire au pape « que l'Église d'Orient ne doit point déposer ses évêques, au moins ceux qui occupent des sièges fondés par les apôtres, sans consulter l'Église d'Occident », et suppose que le pape croit « être toujours l'interprète des évêques d'Italie ou peut-être de tout l'Occident[1] ». Il n'y a rien de tel dans la lettre du pape Jules, mais seulement une place faite au concile de Rome à côté de l'évêque de Rome. Quand le pape dit : « On nous écrit d'abord et la justice est rendue

1. TURMEL, p. 242. — Le pape Jules (*op. cit.* 26) a écrit seul aux Eusébiens pour les convoquer au concile de Rome. Les Orientaux dans leur réponse s'en sont formalisés (εἰ δὲ καὶ τὸ μόνον ἐμὲ γεγραφέναι ἐκείνοις ἐκίνησεν ὑμᾶς...). Le pape leur fait remarquer que les Eusébiens lui avaient écrit à lui seul (μόνῳ ἐμοὶ ἔγραψαν). Avec quelque esprit, le pape ajoute que sa présente lettre qu'il écrit seul (μόνος ἔγραψα), c'est-à-dire qui ne porte que son nom, est pour leur faire part d'une sentence (celle du concile de Rome) qui est la sentence unanime de tous les évêques d'Italie (πάντων τῶν κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ τῶν ἐν τούτοις τοῖς μέρεσιν ἐπισκόπων). Il y a là un argument *ad hominem*. Mais, concile contre concile, le concile de Rome réunissant tous les évêques d'Italie ne vaudrait pas plus que le concile d'Antioche réunissant tous les évêques d'Orient. Le concile de Rome a un coefficient particulier, qu'il doit à l'évêque de Rome.

ici » (ἔνθεν), il pense à Rome, non à l'Occident. Quand il déclare que sa doctrine en ces matières est conforme aux préceptes de l'apôtre Paul et à la tradition du bienheureux apôtre Pierre, il pense à Rome, non à l'Italie.

La lettre du pape Jules trace une limite à l'autorité des conciles comme est celui que viennent de tenir les Orientaux à Antioche de connivence avec le pouvoir civil. L'évêque de Rome a accueilli tous les évêques et tous les prêtres, soit égyptiens, soit orientaux, qui lui ont demandé justice. L'évêque de Rome n'accepte pas que son devoir soit de souscrire sans examen aux jugements rendus par le concile d'Antioche, ou n'importe quel concile particulier si nombreux soit-il : il n'y a de jugement définitif que celui qui rallie tous les évêques de la catholicité. A cette notion de la catholicité tient le respect que professe l'évêque de Rome pour le « grand concile », le seul « grand concile », le « synode catholique », celui de Nicée.

A cette doctrine, dont l'évêque de Rome est si sûr qu'il n'hésite pas à la qualifier d'apostolique, qui donc fait échec? Le pape Jules ne dénonce pas l'empereur Constance II, c'est pourtant lui qui ferme l'Égypte à Athanase et qui y maintient l'intrus Grégoire. Le concile de Rome a beau reconnaître la légitimité d'Athanase, l'Égypte a beau lui demeurer fidèle, Athanase ne peut reparaître à Alexandrie : il reste à Rome, attendant des jours meilleurs. Nous avons une lettre de lui, datée de Rome, à l'évêque de Thmuis, Sérapion, en 341, par laquelle il notifie les nominations qu'il fait à treize évêchés égyptiens vacants [1] : il administre, il est obéi, mais il est exilé, et le pape Jules n'y peut rien.

1. *P. G.* XXVI, 1412-1414.

L'autre adversaire de la doctrine romaine, c'est l'épiscopat d'Orient. A l'automne de 341, à l'occasion de la dédicace de la basilique d'Antioche, *in encaeniis*, une assemblée se tient de près de cent évêques. Il y a là le vieil Eusèbe, aujourd'hui à Constantinople, et son état-major d'évêques antinicéens. Grégoire, l'intrus d'Alexandrie, est venu aussi. Le premier acte du concile est de lui confirmer la possession du siège qu'il usurpe sur Athanase. Les Eusébiens sous le couvert du concile adressent une encyclique à tous les évêques pour se défendre d'avoir jamais suivi Arius, tout en reconnaissant qu'après examen de sa foi ils l'ont jadis réhabilité. Les Eusébiens, à les en croire, ne sont pas des ariens; ils sont des conservateurs que le *Nicaenum* embarrasse par sa terminologie non scripturaire; ils préféreraient certaine profession de foi qu'ils disent être celle du martyr Lucien, et qui pourrait s'accorder avec le *Nicaenum* tout en s'exprimant en un autre langage[1]. Ils accueillent aussi bien deux autres formulaires, du même esprit, auxquels ils savent gré apparemment de contenir une condamnation explicite de Marcel d'Ancyre[2]. Ils inaugurent le jeu dangereux de chercher des synonymes au consubstantiel, ils sacrifient le *Nicaenum* sans oser le dire. C'est toute la réponse des Orientaux à la lettre du pape Jules.

Le concile d'Antioche *in encaeniis*, tenu en présence de Constance II[3], s'oppose au concile de Rome, rejette les évêques que Rome a accueillis,

1. Pour tout ce qui précède, SOZOM. III, 5. qui dépend de Sabinos. P. B. *Sozom. et Sab.* p. 274. SCHOO, 117.

2. ATHANAS. *De synod.* 22-25. HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 183-187.

3. ATHANAS. *op. cit.* 25 : ἐκεῖ ὄντος Κωνσταντίου τοῦ ἀσεβεστάτου.

confirme l'intrus qu'elle n'a pas voulu reconnaître, réhabilite Arius, condamne Marcel d'Ancyre, calomnie Athanase, cherche un formulaire équivoque à substituer au *Nicaenum* : ces Orientaux, qui abondent dans leur propre sens et ne regardent pas à l'unité de l'Église, n'acceptent pas plus qu'au temps de Firmilien d'être conduits par Rome. Ils entendent traiter avec l'évêque de Rome d'égal à égal et déclinent en fait toute revendication de sa primauté : c'est un état d'esprit ancien auquel le partage de l'Empire entre deux empereurs, Constance II en Orient, Constant en Occident, a donné une valeur nouvelle.

II

Le pape Jules, et avec lui Hosius de Cordoue et Maximinus de Trèves, se tournèrent vers l'empereur Constant, et le sollicitèrent d'intervenir auprès de Constance II, en vue de tenter un rapprochement entre les épiscopats d'Orient et d'Occident séparés [1]. Constant écrivit à son frère, le priant de lui adresser quelques évêques d'Orient : Constance II en délégua trois, qui joignirent Constant à Milan sans doute (en Italie, écrit Sozomène) : on n'aboutit à rien, les trois orientaux s'étant obstinés à maintenir que leur foi était conforme à celle de Nicée et Athanase justement condamné [2].

Constant manda Athanase à Milan. Athanase assure qu'il ignorait ce que pouvait bien lui vouloir l'empereur, qu'il n'avait jamais vu [3]. A Milan, Athanase apprit que des évêques qui étaient venus à la cour avaient prié le prince d'écrire à Constance II et de lui demander de convoquer un concile [4]. Le prince,

1. Sozom. III, 10. Hilar. *Fragm. histor.* III, 14. Sur la participation du pape Jules à cette démarche, Turmel, p. 246.

2. Sozom. *loc. cit.*

3. Athanas. *Apolog. ad Constant.* 4.

4. Athanas. *ibid.* 3, a rencontré auprès de l'empereur les évêques d'Aquilée, de Padoue, de Vérone, de Lodi, de Capoue. Il déclare ne s'être jamais présenté à l'empereur qu'accompagné de l'évêque du lieu, Protasius à Milan, Maximinus à Trèves. Il ajoute que, dans les audiences, le μάγιστρος Eugène (*magister sacrae memoriae?*) se tenait debout devant la courtine de la porte (πρὸ τοῦ βηλοῦ).

en recevant Athanase, lui confirma qu'en effet il avait fait cette démarche. Quelque temps encore et les deux empereurs étaient d'accord de réunir un concile des évêques de leurs deux empires, qui serait convoqué à Sardique (Sofia), en Illyricum. Sardique qui relevait de Constant, était à proximité de la Thrace qui relevait de Constance II. Athanase fut invité par Constant à rejoindre dans les Gaules (à Trèves, sans doute) le vieil Hosius et à l'accompagner à Sardique [1]. Les orientaux furent convoqués par Constance II [2].

Socrate a trouvé dans Sabinos que l'épiscopat oriental était à Sardique représenté par soixante-seize évêques : d'un texte où Athanase parle de *plus minus* cent soixante-dix évêques présents à Sardique, on infère que les évêques occidentaux devaient être environ quatre-vingt-quatorze [3]. — Les Eusébiens, qui avaient perdu Eusèbe sur la fin de 341, comptaient dans leur état-major l'évêque d'Antioche (Étienne), l'évêque d'Éphèse (Ménophante), l'évêque de Césarée de Palestine (Acace), l'évêque de Césarée de Cappadoce (Dianius), l'évêque d'Héraclée (Théodore), l'évêque de Chalcédoine (Maris)... La majorité bien pensante se groupait autour d'Hosius [4]. Dans les souscriptions du concile [5], le nom d'Hosius, qui est le premier, est suivi de la signature des deux prêtres

1. *Ibid* 4. *Histor. Arian.* 15. — Le concile se tint à l'automne. Schwartz propose l'automne de 342. Duchesne hésite entre 342 et 343. Loofs tient pour 343 : art. « Arianismus » p. 26, de la *Realenc.* de Hauck. Autant Gwatkin, *Studies on Arianism* (1882), p. 120. Autant Seeck. art. « Constantius », p. 1057 de la *Real.* de Pauly-Wissowa.

2. Hilar. *Fragm. hist.* iii, 14.

3. Socrat. ii, 20. Athanas. *Hist. Arian.* 15.

4. Athanas. *Hist. Arian.* 16 : ... ἡ ἁγία σύνοδος, ἧς προήγορος ἦν ὁ μέγας Ὅσιος. Hosius est le porte-parole.

5. Mansi, t. III, p. 65.

romains, Archidamus et Philoxenus, qui représentent le pape Jules. Puis vient la signature de l'évêque de Sardique, Protogène. Parmi les autre signatures, on relève celles des évêques de Trèves, de Thessalonique, de Lyon, de Milan, d'Aquilée, de Ravenne, de Vérone, de Capoue, de Carthage... « Les Occidentaux, écrit Athanase, étaient seuls, avec Hosius pour père : les Orientaux avaient amené avec eux, à titre de pédagogues et de patrons, le comte Musonianus et le *castrensis* Hésychius, grâce à l'autorité desquels ils ne doutaient pas qu'ils seraient les maîtres [1]. » Cette épigramme d'Athanase révèle assez le contraste des deux épiscopats : les Eusébiens sont les clients de Constance II.

Ils mirent dès leur arrivée cette condition préjudicielle à leur participation au concile, que la déposition d'Athanase et de Marcel d'Ancyre serait acceptée sans discussion. « Une pareille demande était absurde, écrit M. Gwatkin, car il n'y avait pas de raison pour que la déposition prononcée à Antioche fût acceptée les yeux fermés, plutôt que l'acquittement prononcé à Rome. En tout cas, le concile avait pour commission expresse de reviser toute l'affaire, et il ne s'était pas réuni pour autre chose [2]. » En vain Hosius, qui négociait avec les Orientaux, se porta-t-il garant de l'impartialité du concile; en vain alla-t-il jusqu'à leur promettre que, si Athanase était reconnu innocent et que cependant ils repugnassent à le ramener en Égypte, Athanase se retirerait en Espagne.

1. Athanas. *Hist. Arian.* 15. Musonianus est à identifier avec le comte Strategius Musonianus que nous avons vu à Antioche procéder à l'expulsion d'Eustathe en 331. Un *castrensis* est un officier de la maison militaire de l'empereur. Le « pédagogue » est le serviteur qui accompagne l'adolescent à l'école du grammairien ou du rhéteur.

2. Gwatkin, *Arian Controversy*, p. 71.

Les Orientaux ne voulurent rien entendre et quittèrent Sardique, de nuit, prétextant qu'ils venaient d'apprendre une grande victoire de Constance II sur les Perses [1].

L'oligarchie eusébienne se reconnaît à ces façons [2]. Invitée à un concile général, elle prétend le régenter. De peur d'être mise en minorité, elle fait sécession. Et l'on comprendrait encore qu'elle se retire, quitte à se soumettre de loin; mais elle se retire en lançant une lettre encyclique [3] par laquelle elle déclare maintenir la condamnation d'Athanase et de Marcel, et par surcroît excommunier tous ceux qui ont reçu à leur communion Athanase et Marcel : « Notre concile tout entier a condamné, selon la règle très antique, Jules de Rome, Hosius et Protogène, Gaudentius [4], Maximinus de Trèves, parce que c'est à eux que Marcel, Athanase et les autres scélérats doivent d'avoir été admis à la communion... Il a condamné Jules de la ville de Rome, auteur et cause de tous les maux (*principem et ducem malorum*), parce que c'est lui qui le premier a ouvert la porte de la communion aux scélérats et aux condamnés, et a entraîné les autres à enfreindre les lois divines [5]. » Il ne manquait plus aux Eusé-

1. ATHANAS. *Hist. Arian.* 16 et 44. *Apolog. c. Arian.* 48. SOZOM. III, 11. — L'empressement des Orientaux à fêter une victoire de leur empereur avait pour but de couvrir leur résistance à la volonté des deux princes qui voulaient la conciliation des deux épiscopats : « Ex scriptis nos imperatorum terrere putabant, ut invitos ad suam communionem traherent », disent les Orientaux. HILAR. III, 22.

2. ATHANAS. *Apolog. c. Arian.* 48 (encyclique des orthodoxes de Sardique), description des façons dictatoriales des leaders des Eusébiens, ils chambrent leurs collègues orientaux : deux, qui parviennent à leur échapper, se plaignent au concile de la violence qu'ils ont soufferte.

3. HILAR. *Fragm. histor.* III, 1-29. Incipit : *Est quidem nobis.* La lettre a été lancée de Sardique,

4. Gaudentius, de Naïssus (Nisch).

5. HILAR, *ibid.* 27.

biens qu'à faire des vœux pour l'unité de l'Église : « Nous demandons continuellement dans nos prières, frères bien-aimés, que la sainte Église catholique, qui appartient au Seigneur, soit à l'abri de toutes les dissensions, de tous les schismes, et conserve l'unité de l'esprit ainsi que le lien de la charité dans l'orthodoxie de la foi... Nous demandons aussi que la règle de l'Église, la sainte tradition de nos pères, leurs décisions, restent fermes et inébranlables, et que de nouvelles sectes ou de perverses traditions ne viennent pas jeter le trouble parmi nous, surtout en ce qui concerne l'institution ou la déposition des évêques[1]. » Ils étaient si inconscients des conditions de l'unité, qu'ils joignirent à leur encyclique un formulaire de foi, qui n'était pas le *Nicaenum,* et qui était nouveau[2]. Ils adressèrent ensuite l'encyclique et le formulaire à tous les évêques, prêtres, diacres et fidèles de l'Église catholique, en premier à Grégoire l'intrus d'Alexandrie et à Donat le schismatique de Carthage.

La sécession des Orientaux ne découragea pas la majorité de procéder régulièrement au concile. On reprit la cause d'Athanase, la cause de Marcel d'Ancyre, la cause d'Asklépas de Gaza : ils furent tous trois innocentés. On déposa et on excommunia les intrus qui avaient été intronisés à Alexandrie, à Ancyre et à Gaza. On alla plus loin, car la même peine fut prononcée contre les chefs eusébiens, l'évêque d'Antioche (Étienne), l'évêque de Césarée de Palestine (Acace), l'évêque d'Éphèse (Ménophante), l'évêque d'Héraclée (Théodore), les deux évêques pannoniens Ursace et

1. *Ibid.* 1. Résumé de l'encyclique dans SOZOM. III, 11, d'après Sabinos. SCHOO, p. 119-120.

2. HILAR. *Ibid.* 29, HAHN, p. 190-191.

Valens[1]. — Un fort parti souhaitait que le concile publiât un formulaire de foi, qui expliquerait le symbole de Nicée. « La proposition fut sagement écartée, écrit M. Gwatkin, car ç'aurait été admettre nécessairement que l'Arianisme n'avait pas été clairement condamné à Nicée, et mériter aux Occidentaux l'*odium* d'innover[2]. » Le concile de Sardique, dira un jour Athanase, s'éleva contre la proposition d'écrire sur la foi, « comme s'il manquait quelque chose au (symbole du) concile de Nicée », et de peur d'encourager ceux qui ne cessent « d'écrire et de définir sur la foi[3] ». — Une lettre synodale fut adressée à tous les évêques de la catholicité, qui notifiait et motivait les décisions du concile, et pressait les évêques qui n'avaient pu venir à Sardique de joindre leurs signatures à celles des évêques qui avaient pris part au concile[4].

Une autre lettre synodale fut adressée à l'Église d'Alexandrie[5]. On lisait dans l'adresse :

Le saint synode par la grâce de Dieu réuni à Sardique, de Rome, des Espagnes, des Gaules, d'Italie, de Campa-

1. Athanas. *Apolog. c. Arian.* 36 et 49.
2. Gwatkin, *Arian Controversy*, p. 71. Le projet de formulaire, proposé peut-être par Protogène de Sardique, s'est conservé. Hahn, p. 188-190.
3. Athanas. *Tom. ad Antiochen.* 5.
4. Athanas. *Apolog. c. Arian.* 44-51, reproduit la synodale de Sardique (Πολλὰ μὲν καὶ πολλάκις) avec les signatures ainsi réunies. Athanase (*ibid.*) ajoute que, avant le concile, nombre d'évêques ont écrit en sa faveur, d'Asie, de Phrygie, d'Isaurie, soit 63 évêques. Athanase totalise : 344. — La même synodale de Sardique est donnée par Theodoret. *H. E.* ii, 8, et en latin par Hilar. *Fragm.* ii, 1-8.
5. Athanas. *Apolog. c. Arian.* 37-40. Incipit : Καὶ πρὶν μὲν λαβεῖν. — La synodale Πολλὰ μὲν καὶ πολλάκις, dans le texte de Théodoret, porte une adresse pareille énumérant les provinces représentées. L'encyclique des Orientaux de Sardique énumère elle aussi les provinces auxquelles appartiennent des signataires. Hilar. *Fragm.* iii, prolog.

nie, de Calabre, d'Apulie, d'Afrique, de Sardaigne, des Pannonies, des Mésies, de Dacie, du Norique, de Siscia, de Dardanie, de l'autre Dacie, de Macédoine, de Thessalie, d'Achaïe, des Épires, de Thrace, de Rodope, de Palestine, d'Arabie, de Crète, d'Égypte, — aux prêtres, diacres et à toute la sainte Église de Dieu à Alexandrie, frères aimés dans le Seigneur, salut.

Cette adresse est un indice que le concile de Sardique a conscience d'être plus qu'un concile d'Occidentaux[1]. La synodale entend parler au nom de l'Église catholique : « Sachez, dit-elle en terminant, que l'Église catholique ne ferme pas les yeux sur ceux qui manquent à ce qu'ils lui doivent » ; allusion aux condamnations portées contre l'état-major eusébien[2]. La synodale notifie la condamnation et la déposition de l'intrus Grégoire, elle annonce le retour d'Athanase, elle invite les Alexandrins qui par peur ou par surprise ont pu se rallier à Grégoire, à revenir à « l'Église catholique ».

C'est pourquoi nous avons rapporté tout aux empereurs très pieux et très théophiles, et nous avons demandé à leur philanthropie qu'elle ordonne de libérer ceux qui pâtissent encore. (Nous avons demandé aussi aux empereurs) *d'édicter* (προστάξωσι) *qu'aucun juge, dont la compétence ne doit s'étendre qu'aux choses publiques, ne prétende juger des clercs, ou à l'avenir en aucune façon, sous prétexte des Églises, entreprendre contre les frères, mais que chacun* (des fidèles) *à l'abri de toute persécution, de toute violence, de toute exaction, puisse vivre comme il souhaite et veut, et en sécurité et paix professer la foi catholique et apostolique*[3].

1. Sur le point de savoir si le concile de Sardique était œcuménique, Hefele-Leclercq, t. I, p. 819-823.

2. Athanas. *ibid.* 40 : κατὰ τῶν προϊσταμένων τῆς ἀρειανῆς αἱρέσεως.

3. *Ibid.* 39 : προστάξωσι μηδένα τῶν δικαστῶν, οἷς περὶ μόνων τῶν

Hosius, s'il a été pour quelque chose dans l'inspiration de l'édit de Milan, s'en sera souvenu en dictant ou en signant cette synodale de Sardique. L'Église, en effet, souffre à nouveau persécution : ses fidèles sont victimes de la part des magistrats de violences, d'exactions, de sentences d'exil : l'Église réclame le droit à la paix, que l'édit de Milan lui assura trente ans auparavant. Une faction sévit, à l'intérieur même de l'Église, en Orient; elle persécute ceux-là qui font profession de la foi catholique et apostolique; elle les persécute de complicité avec les magistrats. Le concile de Sardique ne demande pas aux empereurs d'exterminer les factieux, pas même de se charger de l'exécution des sentences prononcées contre eux à Sardique, mais seulement de mettre ordre à cette complicité. La compétence des magistratures s'étend aux choses publiques (τὰ δημόσια) : les choses ecclésiastiques sont un domaine réservé. Que les empereurs donc interdisent aux magistrats de juger les clercs. Qu'ils leur interdisent d'instrumenter contre les fidèles pour affaire d'Église (προφάσει τῶν ἐκκλησιῶν). La démarcation bien romaine des magistratures et des sacerdoces se retrouve dans cette doctrine : le concile de Sardique s'en réclame, pour défendre la liberté de l'Église.

Dans son domaine réservé, l'Église suffit à préserver la foi et à assurer la discipline. Elle a le *Nicaenum*, le concile de Sardique n'y veut rien ajouter.

δημοσίων μέλειν προσήκει, μήτε κρίνειν κληρικοὺς, μήτε ὅλως τοῦ λοιποῦ προφάσει τῶν ἐκκλησιῶν ἐπιχειρεῖν τι κατὰ τῶν ἀδελφῶν, ἀλλ' ἵνα ἕκαστος χωρίς τινος διωγμοῦ, χωρίς τινος βίας καὶ πλεονεξίας, ὡς εὔχεται καὶ βούλεται ζῇ, καὶ μεθ' ἡσυχίας καὶ εἰρήνης τὴν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν πίστιν μετέρχηται. — Il n'est pas dubitable que le concile de Sardique a écrit aux deux empereurs (ἀνηνέγκαμεν, καὶ ἠξιώσαμεν τοὺς εὐσεβ. καὶ θεοφιλ. βασιλέας).

Elle a les synodes qui en chaque province parent aux désordres par des canons ou par des sentences. Le déficit de cette organisation provinciale est apparu du jour où l'oligarchie eusébienne s'est cru permis d'accueillir l'appel d'Arius contre la sentence du concile d'Alexandrie qui l'avait condamné et déposé : l'oligarchie eusébienne s'est constituée dès lors à l'état de pouvoir ecclésiastique supérieur au concile d'Alexandrie, se donnant volontiers les apparences d'un concile plénier d'Orient, empruntant sa puissance réelle à l'appui de la cour, et disposant ainsi de la collaboration des fonctionnaires impériaux. Le concile de Sardique a vu le péril là où il est vraiment, quand il a émis le vœu que les magistrats civils ne s'occupent point de la chose ecclésiastique ; il l'a vu mieux encore, quand il a voulu régler les conditions dans lesquelles une sentence de synode provincial serait revisable[1]. Nous abordons la question des fameux canons de Sardique.



Les canons de Sardique sont comme une constitution *De episcopis*.

On ne doit pas permettre d'instituer un évêque dans un village (*in vico*) ou dans une petite cité (*in modica civitate*), où un prêtre suffit, car il y aurait danger à avilir le nom d'évêque, et son autorité

1. Rapprochez les déclarations de l'encyclique des Orientaux de Sardique, HILAR. III, 26 : « Hanc novitatem moliebantur (*Occidentales episcopi*) inducere, quam horret vetus consuetudo Ecclesiae, ut in concilio orientales episcopi quidquid forte statuissent, ab episcopis occidentalibus refricaretur... Verum omnium conciliorum iuste legitimeque actorum decreta firmanda, maiorum nostrorum gesta consignant ». C'est bien la théorie des Orientaux : on n'a pas le droit d'en appeler des décisions des conciles réguliers.

(can. 6). — Il arrive aujourd'hui que le peuple d'une ville épiscopale demande pour évêque tel laïque qui est riche, ou qui est avocat (*scholasticus de foro*), ou qui sort d'être fonctionnaire (*ex administratore*) : on ne doit ordonner évêque personne qui n'ait été lecteur et soit diacre, soit prêtre, « *et ita per singulos gradus, si dignus fuerit, ascendat ad culmen episcopatus* » (can. 13). — C'est une coutume mauvaise, un désordre pernicieux, que de permettre à un évêque de passer d'une Église à une autre Église. Vit-on jamais un évêque passer à une Église moindre? Il n'y a là qu'intérêt, ambition, passion de dominer. Tout évêque qui aura changé de siège devra être déposé et n'aura même plus droit à la communion laïque (can. 1) [1].

Il ne faut pas qu'un évêque sollicite les clercs d'un autre évêque à venir dans son Église, ni qu'il les emploie « *in suis parochiis* [2] ». Les pères de Sardique approuvent fort cette proposition de l'évêque Januarius, car, disent-ils, ces détournements de clercs engendrent bien des discordes (can. 18). Hosius, appuyant la proposition, fait voter que l'ordination d'un clerc, sans l'agrément de son propre évêque, sera nulle (*non sit rata ordinatio eius*), étant une usurpation (can. 19). — Il ne faut pas qu'un évêque reçoive sciemment à la communion soit un prêtre,

1. Ce canon visait entre autres Valens, évêque de Mursa, qui venait de faire l'impossible pour passer au siège d'Aquilée. HILAR. *Fragm.* II, 12.

2. Ce canon de Sardique est rappelé par l'évêque de Carthage, Gratus, au concile de Carthage (entre 345 et 348), *can.* 5 : « Gratus episcopus dixit : Haec observata res pacem custodit, nam et memini sanctissimi concilii Sardicensis similiter statutum, ut nemo alterius plebis hominem usurpet, sed si forte erit neccessarium ordinationi, ut de vicino homo sit necessarius, petat a collega suo et consensum habeat. »

soit un diacre, soit un clerc moindre, que son propre évêque aura excommunié (can. 16).

Les évêques d'une province ecclésiastique ne doivent point aller de leur province dans une autre, à moins d'y être invités par leurs collègues (can. 3[a]). — Supposons une province qui comptait plusieurs évêques, et où il se trouve fortuitement n'en rester plus qu'un; supposons que cet unique survivant par négligence refuse d'ordonner des évêques aux sièges vacants, en dépit du vœu des peuples qui réclament un évêque. Dans ce cas, les évêques de la province voisine doivent intervenir auprès de l'unique survivant, lui remontrer que les peuples réclament, lui proposer de venir avec lui ordonner un évêque. Si le dit unique survivant ne leur répond point, les évêques de la province voisine donneront satisfaction aux réclamations des peuples, ils se transporteront dans la province en souffrance, et ordonneront un évêque (can. 5). — Les évêques venus ainsi d'une autre province ne devront ordonner d'évêques que dans les cités qui en avaient eu précédemment, ou dans les cités dont la population est assez nombreuse pour mériter d'en avoir un (can. 6).

On voit des évêques qui ne résident pas dans la cité dont ils sont évêques, sous prétexte qu'ils n'y ont pas de moyens d'existence et qu'ils ont ailleurs des biens à faire valoir ou des proches à qui ils s'intéressent. On ne peut refuser à ces évêques de surveiller leurs propriétés et d'en régler les revenus : ils pourront donc rester sur leurs terres jusqu'à trois semaines, si besoin est. Ils veilleront à célébrer le dimanche dans une cité où se trouve un prêtre, et à ne pas paraître dans la cité où réside l'évêque du diocèse, de peur de lui porter ombrage (can. 15). S'ils ont à

séjourner dans la cité où réside un évêque, on ne peut avoir l'inhumanité de les repousser : mais qu'ils se rappellent que la règle est qu'ils ne soient pas absents de leur propre Église plus de trois dimanches (can. 14).

Les canons que nous venons de rapporter témoignent que l'autorité de l'évêque dans les limites territoriales de son Église reste entière. Le concile de Sardique s'applique à la protéger contre les usurpations possibles. La province ecclésiastique s'affirme comme une autre compétence, que Sardique protège de même.

Le canon 17 s'ouvre sur une déclaration qui est une précaution : « Je ne puis taire, dit Hosius, une chose qui m'émeut ». Il suppose le cas d'un évêque qui est irritable, « *quod esse non debet* » ; cet évêque en vient à ne plus supporter tel de ses prêtres ou de ses diacres, et il veut le chasser de son Église, « *exterminare eum de ecclesia* ». Prenons garde qu'un innocent ne soit ainsi condamné et ne perde la communion. Il faut donc que le prêtre ou le diacre excommunié par son propre évêque ait le droit de recourir aux évêques de la province, et que l'évêque de la sentence duquel on appelle, prenant cet appel avec patience, accepte que sa sentence soit examinée par ses collègues et même au besoin cassée. L'appelant ne sera d'ailleurs pas admis à la communion avant que son appel ait été jugé (can. 17). Le concile de Sardique ne prévoit pas qu'un concile provincial ait à recevoir l'appel de clercs moindres que les prêtres ou les diacres, ni que les prêtres ou les diacres aient quelque recours contre la sentence qu'aura prononcée contre eux en appel le concile provincial.

Au contraire, supposons le cas d'un évêque inculpé. Il n'est pas justiciable de son Église, ceci est de droit

immémorial. Le concile de Sardique prononce qu'il est justiciable du concile provincial [1]. Supposons que l'évêque inculpé soit condamné et déposé par le concile provincial : à qui en appellera-t-il? Sardique suppose qu'il en appelle à l'évêque de Rome; plus précisément, qu'il se réfugie auprès de l'évêque de l'Église de Rome et qu'il demande à être entendu. — Première hypothèse. Sardique suppose que l'évêque romain estime juste de refaire le procès en seconde instance. Sera-ce à Rome que l'on procédera à la seconde instance? Nullement. L'évêque de Rome écrira aux évêques de la province voisine de celle du plaignant, « *ut ipsi diligenter omnia requirant et iuxta fidem veritatis definiant* ». Sans doute, l'évêque de Rome peut envoyer un de ses prêtres, sinon plusieurs, pour siéger avec lesdits évêques. Mais l'évêque de Rome peut aussi bien n'envoyer personne, selon qu'il juge plus sage (can. 7). — Seconde hypothèse. Sardique suppose que l'évêque romain estime inutile de refaire le procès en seconde instance. Alors, ce que l'évêque romain aura décidé sera définitif (can. 3e).

Canon 3e :	Canon. 7
Quod si aliquis episcopus iudicatus fuerit in aliqua causa, et putat [se] bonam causam habere ut iterum iudicium renovetur : si vobis placet, sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus :	Osius episcopus dixit : Placuit autem ut si episcopus accusatus fuerit et iudicaverint congregati episcopi regionis ipsius et de gradu suo deiecerint eum, et appellasse videatur et confu-

1. Le canon 3b n'accepte pas que, en cas de litige entre deux évêques d'une même province, on prenne pour dirimer le litige un ou deux évêques de la province voisine. Toujours le même principe : la province doit se suffire à elle-même.

scribatur vel ab his qui examinarunt vel ab episcopis qui in proxima provincia morantur romano episcopo; si iudicaverit renovandum esse iudicium, renovetur et det iudices; si autem probaverit talem causam esse ut ea non refricentur quae acta sunt, quae decreverit confirmata erunt. Si hoc omnibus placet? Synodus respondit : Placet.

gerit ad beatissimum romanae ecclesiae episcopum et voluerit audiri, et iustum putaverit [ut] renovetur examen, tur digne scribere his episcopis qui in finitima et propinqua provincia sunt ; ipsi diligenter omnia requirant et iuxta fidem veritatis definiant.

Quod si qui rogat causam suam iterum audiri depraecatione sua moverit episcopum romanum ut e latere suo presbyterum mittat, erit in potestate episcopi quid velit et quid estimet. Si decreverit mittendos esse qui praesentes cum episcopis iudicent, habentes auctoritatem a quo destinati sunt, erit in suo arbitrio. Si vero crediderit sufficere episcopos ut negotio terminum inponant, faciet quod sapientissimo consilio [suo] iudicaverit [1].

L'intérêt de ces deux canons de Sardique est d'abord, qu'ils sont comme une réplique à deux canons du récent concile d'Antioche *in encaeniis* [2]. Le ca-

1. C. H. Turner, « The genuineness of the sardican Canons », *Journal of theological studies*, III (1902), p. 396-397, texte critique des canons.

2. Vingt-cinq canons sont attribués au concile *in encaeniis* tenu à Antioche, en 341. Il y a des difficultés à cette attribution. Hefele-Leclerq, t. I, p. 712-713. Duchesne, *Hist. anc.* t. II, p. 311. On ne se trompera pas, pensons-nous, de beaucoup en datant ces canons de la période 340-343.

non 15 d'Antioche, en effet, porte que si les évêques de la province, dans le cas où ils jugent un de leurs collègues, sont unanimes dans leur sentence, cette sentence ne peut être revisée par d'autres évêques, car l'unanimité des évêques de la province rend la sentence irrévocable. Que si lesdits évêques, au lieu d'être unanimes, sont partagés, le canon 14 édicte que le métropolitain convoquera des évêques de la province voisine qui départageront le concile et porteront la sentence définitive. Ces deux canons antiochiens confirment au concile provincial la prétention de juger sans appel : dans l'hypothèse où des arbitres sont pris dans la province voisine, ils sont invités par le métropolitain, ils siègent dans le concile provincial. Nos deux canons de Sardique, au contraire, posent en principe que, pour un évêque en cause, il y a toujours appel possible de la sentence du concile provincial, et que c'est à l'évêque de Rome que l'appelant doit recourir : l'évêque de Rome décide alors s'il y a lieu à revision de la sentence.

Les deux canons antiochiens ont pour arrière-pensée d'exclure tout recours à Rome : ils pourraient être une réponse de l'épiscopat d'Orient à la lettre du pape Jules déclarant : 1° qu'une cause peut être jugée deux fois, et 2° que « l'usage » est qu'on écrive « d'abord » à Rome. Non, répondent les Antiochiens, toute cause, s'il s'agit d'un évêque, est jugée par le concile provincial dont cet évêque dépend, et elle est jugée une fois pour toutes. La règle posée ainsi par les Antiochiens n'est pas exactement celle qu'ils ont observée à Tyr, puisque le concile de Tyr qui a déposé l'évêque d'Alexandrie, l'évêque de Gaza et l'évêque d'Ancyre, n'est pas un concile provincial, mais une assemblée de l'épiscopat d'Orient. Du moins, les trois

évêques déposés sont venus à Rome porter plainte contre leurs juges : « Le pape a tout fait pour décider ceux-ci à laisser reviser le procès et à prendre part à un examen contradictoire. Il n'est pas arrivé à ses fins. A grand'peine, et en sollicitant l'intervention des empereurs, on est arrivé à obtenir que cette revision contradictoire, manquée à Rome, pût être reprise à Sardique. Au dernier moment, cette nouvelle tentative a elle-même échoué. Le concile (de Sardique) est sous une double impression, celle de la nécessité d'organiser les appels de sentences synodales, et celle de la difficulté de réunir l'épiscopat entier, même par représentants, en de grandes assemblées œcuméniques. Il arrange les choses dans un esprit qu'on dirait dirigé par le principe du moindre effort [1]... » On peut concevoir, aussi bien, que le concile de Sardique cherche un compromis : il maintient le droit d'appel à Rome si nettement affirmé par le pape Jules, il concède que la revision ne sera pas faite à Rome, mais que, le cas échéant, l'évêque de Rome en chargera un concile provincial voisin du concile provincial qui a jugé en première instance.

On voit là que le concile de Sardique n'investit pas l'évêque de Rome d'un pouvoir nouveau, puisque l'usage d'en appeler à Rome d'une sentence de concile provincial est tenu par le pape Jules comme un usage établi. On peut même dire que le concile de Sardique, par esprit de conciliation, dépouille l'évêque de Rome du droit de juger en seconde instance, puisque la revision sera exécutée par un concile provincial à la désignation de l'évêque de Rome et choisi dans une province voisine de la province qui a jugé

1. DUCHESNE, « Les canons de Sardique », *Bessarione*, 1902, p. 137.

d'abord. Le concile de Sardique retient seulement pour l'évêque de Rome le droit de prononcer s'il y a lieu à revision : il reconnaît à l'évêque de Rome ce que M. Babut appelle « une juridiction de cassation sur tout l'épiscopat catholique[1] ».

La procédure instituée par le concile de Sardique était fort sage, il faut reconnaître cependant qu'elle n'est pas entrée en vigueur[2]. Elle était un compromis que ni Rome, ni l'Orient, ne paraissent avoir accepté. Les deux canons de Sardique restent comme un témoin du droit d'appel à Rome, et un témoin aussi de la vénération dont était entourée, en 343, « la mémoire du saint apôtre Pierre » et l'évêque du siège apostolique[3].

Avant de se séparer, les évêques orthodoxes du concile de Sardique adressèrent une lettre collective au pape Jules[4], où ils lui exprimaient (comme jadis au pape Silvestre les évêques d'Arles) le regret qu'ils avaient eu de son absence. Les deux prêtres Archy-

1. E. C. Babut, « L'authenticité des canons de Sardique », *Transactions of the third internat. Congress for the history of Religions* (Oxford 1908), t. II, p. 345-352. — J'ai discuté le paradoxe de M. Babut, sur l'interpolation des canons de Sardique, dans une note du *Bull. anc. litt. et arch. chrét.* juillet 1914.

2. Duchesne, p. 137 : « Après comme avant le concile de Sardique, après comme avant l'année 417, le saint siège se vit déférer des sentences épiscopales et conciliaires. On ne voit pas qu'il se soit borné à les approuver ou à les casser, en renvoyant, dans ce dernier cas, le jugement de revision à un tribunal voisin des premiers juges. Au contraire, on le voit toujours juger l'appel, et cela sans la moindre hésitation sur sa compétence. La procédure décrétée à Sardique n'existe pas pour lui; il ne s'en autorise pas, il ne la conteste pas. Il se borne à suivre la tradition antique, qui ne paraît pas avoir été, à ses yeux, modifiée par cette législation de circonstance. »

3. Il faut signaler les canons 8-11 de Sardique comme une tentative du concile en vue de limiter et de régler la venue des évêques *ad comitatum* et leurs importunités auprès de l'empereur. Le canon 11 d'Antioche est une tentative pareille. Je me suis occupé de ces canons dans la note précitée du *Bull. anc. litt.*

4. Hilar. *Fragm.* ii, 9-15. Incipit : *Quod semper.*

damus et Philoxenus et le diacre Léon, légats de l'évêque de Rome à Sardique, lui porteront les documents qui contiennent les actes et les décisions du concile. La cause d'Athanase et de Marcel a été reprise à fond, les très religieux empereurs l'ayant permis : « *Nam et ipsi religiosissimi imperatores permiserunt, ut de integro universa discussa disputarentur* ». Le concile a fait justice des violences et des abus de pouvoirs dont les évêques ariens se sont rendus coupables. Il a condamné non moins sévèrement Ursace et Valens, « *impiis et imperitis adulescentibus* ». Il a adressé aux bienheureux Augustes une relation de ses actes et sentences, et il communique à l'évêque de Rome une copie de cette relation : « *Sed ea quae beatissimis Augustis significavimus cum legeritis, facile pervidebitis nihil nos praetermisisse, quantum ratio patiebatur* ». Il compte sur l'évêque de Rome pour faire part de ces sentences aux évêques de Sicile, de Sardaigne et d'Italie.

Le concile de Sardique n'ignore pas pour autant la primauté plus haute qui est celle de l'évêque de Rome : il la définit en termes particulièrement heureux, quand il dit que la relation qu'il lui fait des actes de Sardique est dans l'ordre : « *Hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput, id est ad Petri apostoli sedem, de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes* [1] ».

1. *Ibid.* 9. — Dom Wilmart (*Revue bénédictine*, 1907 et 1908) a montré que les chapitres 1-5 du *Liber I ad Constantium Augustum* de saint Hilaire, étaient une lettre collective d'évêques à un empereur, et plus précisément la lettre du concile de Sardique à Constance II. Bardenhewer, t. III, p. 381, tient cette identification pour vraisemblable. Voici quelques extraits :

[1.] Begnifica natura tua, domine beatissime Auguste, cum benigna voluntate concordat. Et quoniam de fonte paternae pietatis tuae misericordia largiter profluit, quod rogamus facile nos impetrare posse

confidimus. Non solum verbis sed etiam lacrimis deprecamur, ne diutius catholicae Ecclesiae gravissimis iniuriis afficiantur, et intolerabiles sustineant persecutiones et contumelias, et, quod est nefarium, a fratribus nostris. Provideat et decernat clementia tua ut omnes ubique iudices, quibus provinciarum administrationes creditae sunt, ad quos sola cura et sollicitudo publicorum negotiorum pertinere debet, a religiosa se observantia abstineant, neque posthac praesumant atque usurpent et putent se causas cognoscere clericorum, et innocentes homines variis afflictationibus minis violentia terroribus frangere atque vexare.

[2.] Intellegit singularis et admirabilis sapientia tua non decere, non oportere, cogi et compelli invitos et repugnantes ut se his subiciant et addicant vi oppressi, qui non cessant adulterinae doctrinae corrupta semina adspergere. Idcirco laboratis et salutaribus consiliis rem publicam regitis, excubatis etiam et vigilatis, ut omnes quibus imperatis dulcissima libertate potiantur. Non alia ratione quae turbata sunt componi, quae divulsa sunt coerceri possunt, nisi unusquisque nulla servitutis necessitate adstrictus integrum habeat vivendi arbitrium. Certe vox clamantium a tua mansuetudine exaudiri debet : Catholicus sum, nolo esse haereticus, christianus sum, non arianus... Praecipe ut non studium, non gratiam, non favorem, locorum rectores gravissimis haereticis praestent. Permittat lenitas tua populis, ut quos voluerint, quos putaverint, quos delegerint, audiant docentes, et divina mysteriorum solemnia celebrent, et pro incolumitate et beatitudine tua offerant preces.

[3.] Non quisquam perversus aut invidus maligna loquatur : nulla quidem suspicio est non modo seditionis, sed nec asperae obmurmurationis. Quieta sunt omnia et verecunda...

(*P.L.* X, 557-559.)

CHAPITRE NEUVIÈME

LA CRISE.

I

La synodale du concile de Sardique à l'Église d'Alexandrie, en annonçant aux Alexandrins le retour de leur évêque légitime Athanase, avait trop compté sur la religion de l'empereur Constance II. Les évêques orientaux déposés par le concile de Sardique demeurèrent en possession de leurs sièges, à commencer par l'intrus d'Alexandrie, encore que le concile de Sardique eût déclaré qu'il n'était ni évêque, ni même chrétien, et que les ordinations par lui faites étaient nulles [1]. Les sentences du concile de Sardique furent lettre morte dans les États de Constance II. Mais il y eut des représailles. Les évêques orientaux fuyant de Sardique avaient été mal reçus à Andrinople : ils se plaignirent à Constance II, dix laïques d'Andrinople furent condamnés à mort, l'évêque d'Andrinople, Lucius, exilé [2]. Deux évêques, l'un de Palestine, l'autre d'Arabie, s'étaient à Sardique ralliés à la majorité : les Orientaux obtinrent de Constance II qu'ils fussent relégués dans la *Libya superior*. Deux

1. ATHANAS. *Hist. Arian.* 17.
2. Dans l'encyclique des Orientaux de Sardique, il est dit de Lucius : « Lucius post reditum suum sacrificium a sanctis et integris sacerdotibus confectam, si fas est dicere, canibus proiciendum iubebat ». HILAR. III, 9.

prêtres et trois diacres alexandrins furent relégués en Arménie [1]. Le prince donna des ordres pour qu'une surveillance étroite fût exercée dans les ports et à l'entrée des villes, afin d'arrêter les évêques, prêtres ou diacres, que le concile de Sardique avait réhabilités, et de les empêcher de reparaître dans leurs Églises [2].

La poste impériale était à la disposition des prélats qui menaient cette réaction : ils allaient partout, ils organisaient partout la même intimidation, pour assurer la domination de leur oligarchie. Ils avaient si peu de scrupules sur les moyens que l'évêque d'Antioche, Étienne, n'hésita pas à user d'un stratagème tel qu'il dut abandonner son siège, devant l'indignation de la cour elle-même [3].

L'incident se rattachait à une légation envoyée par le concile de Sardique à Constance II, et qui se composait de l'évêque de Capoue (Vincent) et de l'évêque de Cologne (Euphratas). Les deux légats étaient venus à Antioche, escortés d'un *magister militum* et porteurs d'une lettre de l'empereur Constant, pour demander à Constance II le retour dans leurs Églises des évêques exilés. Constance II ne l'accorda pas. Il fit cependant une concession : il rendit leur liberté aux prêtres et aux diacres alexandrins relégués en Arménie, et il manda officiellement à Alexandrie de cesser toute persécution contre les clercs et les fidèles athanasiens. On était à Pâques 344. — Les légats occidentaux obtinrent une concession plus importante. Il était urgent de réconcilier l'Occident et l'Orient, qui depuis la sécession des Orientaux à Sardique étaient séparés par un vrai schisme. La démarche des légats

1. Athanas. *ibid.* 18.
2. *Ibid.* 19.
3. *Ibid.* 20.

était un premier pas : l'empereur Constant l'appuyait, Constance II s'y prêta. Le même concile (semble-t-il) qui avait dû exécuter l'évêque d'Antioche Étienne et lui donner pour successeur le débonnaire Léonce, se décida à envoyer quelques-uns de ses évêques en Italie [1]. Ils se rencontrèrent à Milan, auprès de l'empereur Constant.

Un événement plus décisif fut le retour d'Athanase à Alexandrie. L'intrus Grégoire étant mort le 25 juin 345, le retour de l'évêque légitime pouvait être accepté par Constance II, si tant est que Constance II, en s'y opposant jusque-là, n'eût considéré que l'ordre public. Constance II écrivit à Athanase jusqu'à trois reprises, pour l'encourager à revenir [2]. Il tenait au retour d'Athanase, maintenant, comme à un gage de concorde. Athanase résista longtemps aux instances impériales : il n'avait pas confiance en Constance II. Il pensait peut-être aussi que, tant que l'épiscopat d'Orient ne se soumettrait pas franchement au *Nicaenum*, l'unité de l'Église serait équivoque et précaire : mieux valait une situation violente. Mais c'est justement ce dont Constance II ne voulait pas : il pria l'empereur Constant de conseiller à Athanase de revenir : il fit représenter à Athanase qu'il n'avait pas permis qu'on procédât à Alexandrie à l'ordination d'un nouvel évêque, si bien il le considérait comme l'évêque légitime [3]. Il lui fit écrire par de hauts fonctionnaires de la cour qu'Athanase connaissait et estimait, les comtes Polemius, Datianus, Bardion, Tha-

1. Athanas. *De synod.* 26.
2. Les trois lettres de Constance II sont insérées par Athanase dans son *Apolog. c. Arianos*, 51. Incipit 1ª : Εἰ πολὺ σε. Inc. 2ª : Εἰ καὶ τὰ μάλιστα. Inc. 3ª : Ἡνίκα ἐν τῇ Ἐδέσσῃ.
3. Athanas. *Hist. Arian.* 21.

lassus, Taurus, Florentius [1]. L'empereur Constant s'entremit : Athanase, qui résidait à Aquilée, fut appelé en Gaule auprès de lui, il vint, et, après avoir été reçu par Constant, se décida à partir [2]. Il ne quitta pas l'Occident sans passer par Rome, qui lui avait été si hospitalière et si fidèle, et à qui il voulait dire adieu. « L'Église de Rome fut remplie de joie, dit-il, et l'évêque Jules, se félicitant de mon retour (à Alexandrie), écrivit une lettre à l'Église (d'Alexandrie). Partout les évêques m'accueillirent pacifiquement [3]. »

Athanase joignit ainsi Antioche, où résidait Constance II : le prince le reçut avec honneur, lui donna l'ordre de rentrer dans sa patrie et dans son Église, avec un sauf-conduit pour les divers juges qui avaient naguère eu pour consigne de lui fermer les routes et de l'arrêter. Athanase demanda au prince de daigner n'écouter plus ses calomniateurs, ou de le convoquer incontinent pour qu'il les confondît. Constance II n'accepta pas cette proposition, mais il donna à Athanase l'assurance que tout le dossier serait détruit, parce que l'affaire était finie. Athanase, de qui nous tenons ces détails, ajoute que le prince, non content de lui donner cette assurance, confirma sa parole par des serments et prit Dieu à témoin de ses serments [4]. Athanase quitta Antioche avec une lettre de Constance II « aux évêques et aux clercs de l'Église catholique [5] », une autre « au peuple d'Alexandrie [7] », une troisième « à Nestor préfet d'Égypte [1] », par laquelle

1. *Ibid.* 22.
2. Athanas. *Apolog. ad Const.* 4.
3. Athanas. *Apolog. c. Arian.* 51. Suit la lettre du pape Jules aux Alexandrins, *ibid.* 52-53; Jaffé, 188.
4. *Histor. Arian.* 22.
5. *Apolog. c. Arian.* 54. Incipit : Οὐκ ἀπελείφθη.
6. *Ibid.* 55. Incipit : Σκοπὸν ποιούμενοι.
7. *Histor. Arian.* 23. Incipit : Φανερόν ἐστι. A compléter par la

le préfet d'Égypte recevait l'ordre de retourner *ad comitatum* toutes les lettres qu'il en avait reçues concernant Athanase, ce qui était une façon de révoquer les mesures prises depuis 339 par l'administion impériale contre l'évêque légitime d'Alexandrie. Athanase rentra dans Alexandrie le 21 octobre 346.

Il suffit de lire attentivement les deux lettres de Constance II aux évêques de l'Église catholique et au peuple d'Alexandrie, pour découvrir les principes qui conduisent la politique religieuse de l'empereur d'Orient. En annonçant à tous les évêques d'Égypte la rentrée d'Athanase à Alexandrie, Constance II ne fait mention ni de la sentence du concile de Rome, ni de la sentence du concile de Sardique, qui l'ont innocenté : « Le très révérend Athanase n'a pas été abandonné par la grâce de Dieu, mais, encore qu'il ait été soumis un temps qui fut court à l'épreuve (δοκιμασίᾳ) qui est de la condition des hommes, il a du moins recueilli le vote (ψῆφον) qu'il méritait de la vigilante Providence. » Ce langage équivoque est-il une habileté destinée à faire accepter aux Orientaux la réintégration d'Athanase et à couvrir la palinodie de Constance II? On peut le penser. Il s'y manifeste aussi bien la prétention du prince de se régler sur le jugement de Dieu, non sur les sentences de conciles. Athanase, continue Constance II, « par la volonté de Dieu et par notre sentence (βουλήσει τοῦ κρείττονος καὶ κρίσει ἡμετέρᾳ), recouvre sa patrie et l'Église dont il était par la volonté de Dieu le chef » (τῆς ἐκκλησίας ἧς θείῳ νεύματι προστάτης ἐτύγχανεν). Les Orientaux apprendront là que leurs

lettre aux gouverneurs d'*Augustamnica*, de Thébaïde, et des Libyes. Incipit : Εἴ τί ποτε πρὸ τούτου. *Apolog. c. Arian.* 56. Constance II restitue aux clercs en communion avec Athanase toutes les immunités dont on les avait dépouillés.

sentences des conciles de Tyr ou d'Antioche sont tenues par le prince pour inexistantes : Athanase n'a pas cessé d'être évêque légitime d'Alexandrie par la grâce de Dieu : il recouvre son Église parce que Dieu le veut et que tel est le bon plaisir du prince.

Nous retrouvons cette maxime dans la lettre « au peuple de l'Église catholique d'Alexandrie ». Constance II, considérant que les Alexandrins ont été trop longtemps privés de la « providence » de leur évêque (on voit si la palinodie du prince est désinvolte), a décidé de leur rendre Athanase : qu'ils l'accueillent bien et qu'ils demandent à Dieu « la concorde et la paix selon la loi de l'Église ». Pas de sédition. Que l'édification donnée par les chrétiens soit un encouragement à se convertir pour les païens attachés encore à l'erreur de l'idolâtrie. « Faites bon accueil à l'évêque qui vous est envoyé par une sentence de Dieu et par notre décision » (ψήφῳ τοῦ κρείττονος καὶ ἡμετέρᾳ γνώμῃ). D'ailleurs les séditieux s'exposeront à la vindicte des lois, ainsi en avons-nous écrit aux juges. Ayez donc devant les yeux, d'une part, « notre sentence qui est aussi celle de Dieu » (τὴν ἡμετέραν μετὰ τοῦ κρείττονος γνώμην), d'autre part, l'ordre public que nous maintiendrons à tout prix. La politique religieuse qui s'affirme dans ces deux lettres ressemble fort à une dictature exercée par le prince dans l'Église au nom de Dieu.

Du moins, entre 346 et 350, on eut la paix. L'Occident était aux mains de l'empereur Constant, plus scrupuleux que son frère Constance II, et mieux conseillé : les deux empereurs se concertaient, peut-être l'influence de Constant était-elle prépondérante [1]. La

1. Voyez la lettre Εὐχὴν ἀεί μοι de Constance II à Athanase, peu après la mort de Constant. *Hist. Arian.* 24.

restauration d'Athanase à Alexandrie avait fort ébranlé le crédit de l'arianisme. En Occident, Ursace et Valens, que le concile de Sardique avait condamnés, s'étaient rendus à Rome, où, en présence du pape Jules et de tout le *presbyterium* romain, ils avaient abjuré leurs erreurs, signé leur abjuration, et « embrassé la communion d'Athanase[1] ». L'évêque d'Alexandrie semblait personnifier la vraie foi. Faisant lui-même le compte des évêques qui se déclaraient en communion avec lui, il en comptait plus de quatre cents : en tête celui de « la grande Rome », puis ceux d'Italie, de Sicile, de Sardique, de Corse, de l'Afrique, des Espagnes, des Gaules, de Bretagne ; des évêques de Pannonie, du Norique, de Dalmatie, de Dardanie, de Dacie, de Mésie, de Macédoine, de Thessalie, de Crète, de Chypre, de Lycie, d'Isaurie ; la plupart de ceux de Palestine ; tous ceux d'Achaïe, d'Égypte, de Thébaïde, de Libye, de Pentapole[2]. C'est une géographie de l'orthodoxie nicéenne, en 350. Les États de Constant étaient acquis au *Nicaenum* : dans les États de Constance II, l'Orient, l'Asie, la Thrace, lui restaient réfractaires, et tenaient Athanase en quarantaine. Constance II demandait seulement qu'il n'y eût pas de séditions. En retour, il travaillait à l'extinction du paganisme.

Plus que jamais la religion romaine était la *super-*

1. Voyez leur lettre au pape Jules, Ἐπειδὴ συνέστηκεν (*Apolog. c. Arian.* 58). Ils la transmettent à Athanase, lettre Ἀφορμὴν εὑρόντες (*ibid.*).

2. *Hist. Arian.* 28. — Athanase écrit cela en 358. Dans l'*Apolog. c. Arianos*, 1, qui a été écrite dix ans plus tôt, il fait la même revue géographique, mais il ne compte que trois cents évêques pour lui, exactement « plus de trois cents évêques ». Il donne la même énumération de provinces, avec en plus la Galatie et l'Arabie, et il décompose l'Italie en Italie, Picenum, Tuscia, Campanie, Calabre, Apulie, Brutium.

stitio à supprimer, et d'abord dans les sacrifices : « *Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania* [1] », prononce une loi de 341. Une loi de 346 ne se contente plus d'interdire les sacrifices : la fermeture des temples est ordonnée dans les villes et en tout lieu, car, l'idolâtrie étant un délit, on ne peut y encourager en laissant les temples ouverts : « *Placuit claudi protinus templa* [2] ». On n'épargne que les temples qui donnent lieu à des jeux publics, parce que le « peuple romain » tient à ses jeux. Supprimés les sacrifices, fermés les temples, les sacerdoces seuls subsistent; ils subsistent à l'état de distinctions honorifiques, comme sont nos ordres de chevalerie.

Firmicus Maternus, qui a écrit son *De errore profanarum religionum* entre 346 et 350, prête à Constant et à Constance II le même zèle contre la superstition : il les encourage à redoubler de rigueur; il leur fait un cas de conscience d'extirper l'erreur et de sauver les âmes qu'elle perd : Dieu ne leur a pas donné le pouvoir impérial à une autre fin [3]. Tandis que le prince chrétien lui-même incline à considérer sa volonté comme ne faisant qu'un avec celle de Dieu, le publiciste chrétien

1. *Cod. Theod.* XVI, 10, 2.

2. *Ibid.* 4. Cette loi est datée du 1er décembre 346 (Mommsen propose 354). — On lit dans une loi du 1er novembre 346 (Mommsen propose 342) : « Quamquam omnis superstitio penitus eruenda sit, tamen volumus, ut aedes templorum, quae extra muros sunt positae, intactae incorruptaeque consistant. Nam cum ex nonnullis vel ludorum vel circensium vel agonum origo fuerit exorta, non convenit ea convelli, ex quibus populo Romano praebeatur priscarum sollemnitas voluptatum. » *Cod. Theod.* XVI, 10, 3.

3. FIRMIC. 16 (éd. HALM, p. 100) : « Amputanda sunt haec, sacratissimi imperatores, penitus atque delenda et severissimis edictorum vestrorum legibus corrigenda, ne diutius Romanum orbem praesumptionis istius error funestus inmaculet, ne pestiferae consuetudinis convalescat inprobitas... Subvenite miseris, liberate pereuntes : ad hoc vobis Deus summus commisit imperium, ut per vos vulneris istius plaga curetur. »

qu'est Firmicus en vient à croire qu'en effet la volonté du prince est surhumaine, soustraite à la fragilité commune aux choses de la terre : aux mains du prince Dieu a confié le *vexillum fidei,* la félicité de l'empereur est associée à la vertu de Dieu[1]. Tous les coups que le prince porte à la superstition lui assurent l'aide de Dieu : « *Post excidia templorum in maius Dei estis virtute provecti, vicistis hostes, propagastis imperium*[2] ».

Le schisme ne saurait être épargné plus que la superstition. L'empereur Constant a d'abord essayé de traiter pacifiquement avec les Donatistes; il a envoyé en Afrique deux commissaires, Macarius et Paulus, avec d'abondantes aumônes à distribuer aux pauvres, et des présents pour les églises. Ils ont mission de négocier avec Donat, à Carthage. Mais Donat repousse ces ouvertures. Optat cite de lui cette réponse véhémente : « *Quid est imperatori cum Ecclesia*[3]*?* » — Les tentatives conciliantes ayant échoué, l'empereur Constant crut le moment venu de procéder d'autorité : il renouvela l'édit d'union de 316, qui avait si mal réussi à Constantin. On refusait désormais aux Donatistes le libre exercice de leur culte : leurs basiliques et leurs biens étaient dévolus aux catholiques : les communautés donatistes devaient se fondre dans les communautés catholiques : les récalcitrants seraient punis de l'exil[4]. L'édit d'union

1. *Ibid.* 20 (p. 109-110) : « Vos nunc, Constanti et Constans sacratissimi imperatores, et venerandae fidei vestrae imploranda virtus est, quae supra homines erigitur et a terrena fragilitate separatur, quae... in omnibus actibus suis, prout potest, Dei summi sequitur voluntatem... Felicitas vestra cum Dei virtute coniungitur, pro salute hominum Christo pugnante vicistis. »
2. *Ibid.* 28 (p. 125).
3. Optat. III, 3 (p. 73).
4. L'édit reconstitué par Monceaux, t. IV, p. 241-242.

fut publié à Carthage le 15 août 347. Les deux commissaires Macarius et Paulus étaient chargés de l'exécuter. A Carthage et dans la Proconsulaire, ils n'eurent pas à recourir à la force armée[1]. Les deux commissaires distribuaient des aumônes, prononçaient des exhortations, et l'unité était faite. Le clergé donatiste se soumettait ou quittait le pays : Donat fut exilé et mourut loin de l'Afrique. Mais en Numidie le Donatisme résista. L'intervention des deux commissaires rappelant les plus mauvais souvenirs de la persécution, le bruit se répandit qu'ils faisaient placer sur l'autel, pendant le saint sacrifice, une image[2] : sous couleur d'unité, imposait-on l'idolâtrie? A Bagai, les Donatistes sous la conduite de leur évêque se disposèrent à soutenir un siège : il fallut faire donner la troupe, l'évêque de Bagai fut tué dans la bagarre[3]. Les Donatistes se vengeront de Macarius en faisant de lui l'auteur responsable de toutes les violences commises par les « *operarii unitatis* »[4] : la paix à laquelle il avait travaillé fut pour les Donatistes la « *Macariana persecutio* », et le catholicisme qu'il servait la « *Macariana ecclesia*[5] ». — Cependant force resta à la loi. La mission de Macarius et de Paulus fut si vivement menée que, en 348, se tint à Carthage un grand concile présidé par l'évêque de Carthage Gratus, où les évêques de toute l'Afrique

1. OPTAT. 4 (p. 81) : « In provincia proconsulari tunc nullus armatum militem vidit. »

2. *Ibid.* 12 (p. 100) : « Dicebatur enim illo tempore venturos esse Paulum et Macarium, qui interessent sacrificio, ut, cum altaria solemniter aptarentur, proferrent illi imaginem, quam primo in altare ponerent, et sic sacrificium offerretur ». DUCHESNE. *Hist. anc.* t. II, p. 242 : « Il s'agissait sans doute des portraits des empereurs ».

3. OPTAT. III, 4 et 6 (p. 81 et 86).

4. *Ibid.* 5 (p. 85).

5. MONCEAUX, t. IV, p. 38.

avaient été convoqués, et dont les déclarations témoignent qu'il n'y avait plus en Afrique qu'une Église. L'évêque de Carthage, ouvrant le concile, en rendit grâces à Dieu et au très religieux empereur Constant[1].

1. Mansi, t. III, p. 144 : « Gratus episcopus dixit : Gratias Deo omnipotenti et Christo Iesu, qui dedit malis schismatibus finem, et respexit Ecclesiam suam, ut in eius gremium erigeret universa membra dispersa, qui imperavit religiosissimo Constanti imperatori ut votum gereret unitatis, et mitteret ministros sancti operis famulo Dei Paulum et Macarium... »

II

Dans la lutte contre le paganisme et contre le schisme les deux princes s'étaient montrés les auxiliaires zélés du catholicisme [1]. Le danger était que ce même zèle, mis ainsi au service de l'unité religieuse, s'exerçât au sein même du catholicisme et pour sa plus grande servitude. Ce sera alors l'avènement du césaropapisme, et nous y arrivons, en effet, avec Constance II, lorsque Constance II devient seul empereur. La mort de l'empereur Constant en 350 met d'abord en Occident un compétiteur sur les bras de Constance II : entre le 18 janvier 350 où Magnence s'est fait proclamer empereur à Autun, et le 10 août 353 où il périt à Lyon, Constance II a l'Occident à reconquérir : vainqueur, il se trouve avoir restauré la monarchie de Constantin.

Le catholicisme ne fut pas long à découvrir que ce nouveau Constantin était à la dévotion de l'épiscopat oriental réfractaire à la foi de Nicée. Constance II subissait les mêmes influences qui avaient déterminé

1. On trouvera les lois de Constance II concernant le christianisme, presque toutes dans *Cod. Theod.* XVI, 2, 8-16. Elles ont trait pour une part à l'exemption des *munera civilia* octroyée par Constantin, qu'elles confirment et précisent. Le n. 8 (27 août 343) reconnait aux clercs le droit de faire du commerce : « Si qui de vobis alimoniae causa negotiationem exercere volunt, immunitate potientur. » Le n. 12 (23 sept. 355) interdit de poursuivre un évêque devant les juges civils : « Si quid est igitur querellarum, quod quispiam defert, apud alios potissimum episcopos convenit explorari. » Le n. 13 (10 nov. 357) soncerne l'Église romaine : « Ecclesiae nobis Romae et clericis concessa privilegia firmiter praecipimus custodiri. »

la politique ecclésiastique des dernières années de son père. Il était autoritaire[1], défiant, et en fin de compte mené par des subalternes : l'épiscopat oriental ne dédaignait pas d'en être. Constance II n'avait pas la mobilité intelligente et décidée de Constantin, sa sensibilité généreuse, son honnêteté : on ne pouvait pas se fier à la parole de Constance II. Il ne pensait qu'à son rôle de maître du monde, il en était infatué jusqu'à mépriser la popularité, comme écrit Ammien Marcellin d'un trait incisif, et il ajoute que, petit de taille, les jambes torses, volontairement impassible, Constance II était comme un acteur tragique toujours en représentation, « *imperatoriae auctoritatis cothurnum ubique custodiens* ». Libanius achève le portrait en nous apprenant que Constance II ne parlait jamais que le plus brièvement possible, et à voix basse[2].

Soit qu'il se piquât de théologie, soit qu'il prétendît que le domaine ecclésiastique relevait de sa souveraineté, de « Son Éternité », comme il disait, Contance II était décidé à mener de front la conquête de l'Occident sur Magnence en même temps que sur le *Nicaenum*. A sa première étape, à Sirmium, il procéda à l'éviction de Photin, qui s'était maintenu dans son évêché en dépit de sa condamnation (en 345) par le concile de Milan[3]. Constance II était en cela l'instrument des évêques d'Orient qui ne voulaient voir dans Photin que le disciple de Marcel d'Ancyre[4]. Donc on profita du séjour de Constance II à Sirmium (351)

1. Voyez le portrait que fait de lui Athanas. *Histor. Arian.* 69 et 70.
2. Les textes dans Seeck, t. IV, p. 393.
3. Sur la doctrine de Photin, Tixeront, t, II, p. 41-42. Loofs, *Leitfaden*, p. 250.
4. Ils avaient condamné la doctrine de Photin en 345, au concile d'Antioche. Hahn, p. 194.

pour tenir un concile et déposer Photin. Ce concile avait été convoqué par l'empereur et se tint en sa présence[1].

A ce concile de Sirmium se rattache le souvenir d'une conférence dans laquelle discutèrent l'un contre l'autre Photin pour se défendre et Basile d'Ancyre pour le réfuter. Les évêques du concile assistèrent à cette conférence, présidée d'ordre de l'empereur par des « juges » qui étaient à la cour parmi les premiers pour la science et la dignité[2]. On argumentait par thèses et par contre-thèses (πρὸς πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν) : des sténographes rédigeaient l'analytique de la séance : ce compte rendu authentiqué et scellé fut transmis à Constance II, pour être conservé par la chancellerie impériale[3]. Ces procédures insolites auraient dû inquiéter, mais Photin n'était pas défendable : sa déposition n'en était pas moins un succès de l'oligarchie arienne.

Vers ce temps-là, Constance II commença d'être circonvenu par ses évêques orientaux contre Athanase : ils ne pardonnaient pas à Athanase son retour d'exil en 346, qu'ils considéraient comme un désaveu de leur doctrine par l'empereur. Athanase, disaient-ils, gagnait tous les jours des évêques à sa communion en Orient : sûrement, le moment approchait où ses

1. SOZOM. IV, 26.

2. SOZOM. *loc. cit.* : δικαστῶν ἐκ προστάγματος τοῦ βασλέως προκαθεσθέντων, οἳ ἐπιστήμῃ λόγων καὶ ἀξιώματι τότε πρωτεύειν ἐν τοῖς βασιλείοις ἐδόκουν. EPIPHAN. *Haer.* LXXI, 1, donne leurs noms : ce sont les comtes Thalassius, Datians, Cerealis, Taurus, Marcellinus, Evanthius, Olympius et Leontius.

3. EPIPHAN. *loc. cit.* donne le nom des notaires sténographes : Anysius « diacre » de l'empereur (διάκονος τοῦ βασιλέως), Callicrate *exceptor* du préfet Rufin, Olympius, Nicetas et Basile (μεμοράδιοι = *memoriales*), enfin Eutychès et Théodule notaires de Basile (d'Ancyre). Cf. WIKENHAUSER, *Synodalprotokollen*, p. 134-136.

adversaires seraient traités d'hérétiques, et le prince avec eux. On représentait d'autre part à Constance II que, dans cet Occident qu'il reconquérait sur Magnence au prix d'une guerre civile, les évêques étaient attachés à Athanase : le loyalisme de ces évêques ne serait sûr qu'autant qu'ils rompraient avec l'évêque d'Alexandrie. Ces insinuations eurent raison des scrupules qui retenaient Constance II de manquer à ce qu'il avait promis à Athanase et aussi bien à feu l'empereur Constant[1]. — Sur ces entrefaites, le pape Jules mourut (12 avril 352), qui avait été un si fidèle appui pour l'évêque d'Alexandrie et pour le *Nicaenum.* L'Église romaine élut en sa place (17 mai) le diacre Libère, « *natione romanus* ». Les évêques orientaux avaient conçu le dessein de conquérir Rome à leurs plans[2] : ils étaient appuyés par des évêques égyptiens, paraît-il, qu'on était arrivé à tourner contre Athanase. Libère communiqua leurs doléances au concile de Rome, qui ne les prit pas en considération[3]. Ce concile est à placer en 352, peut-être à l'automne.

1. ATHANAS. *Hist. Arian.* 30. — Dans l'*Apolog. ad Constantium,* Athanase révèle d'autres insinuations plus perfides par lesquelles la faction s'était appliquée à le perdre dans l'esprit de Constance II. On l'accusait d'avoir excité l'empereur Constant contre son frère Constance II (*op. cit.* 3), d'avoir écrit à l'usurpateur Magnence (*id.* 6), d'avoir célébré dans la « grande église » d'Alexandrie avant sa dédicace, dédicace pour laquelle il aurait dû attendre un ordre de Constance II (*id.* 14).

2. Ces démarches des Orientaux sont à rattacher au concile d'Antioche qui se tient à cette date. SOZOMEN. IV, 8.

3. Ce concile est rapporté par le pape Libère dans sa lettre à Constance II, *Opto tranquillissime.* Voyez le texte dans HILAR. *Fragm.* V, 1-6, et dans HARTEL, *Luciferi Calar. opuscula* (1886), p. 327-331. Les Orientaux accusent Libère d'avoir supprimé leurs lettres de doléances : « [2] Confinxerunt me litteras suppressisse, ne crimina eius quem dicebantur condemnasse apud omnes paterent, quasi illas litteras episcoporum orientalium et aegyptiorum, quibus in omnibus eadem in Athanasium crimina continebantur. At satis omnibus clarum est nec quisquam negat nos orientalium litteras

Dans les premiers mois de 353, Constance II étant à Milan, Athanase fut informé que ses ennemis gagnaient du terrain : il se décida à envoyer *ad comitatum* trois prêtres alexandrins et cinq évêques égyptiens, Sérapion de Thmuis en tête. Ils s'embarquèrent pour l'Italie le 18 mai 353. Quatre jours plus tard, débarquait à Alexandrie un envoyé impérial (*palatinus*), nommé Montanus, apportant à Athanase une invitation à se rendre *ad comitatum*[1]. Cette lettre était une réponse à une requête d'Athanase demandant à être entendu par l'empereur : Constance II accédait à sa requête et lui donnait toutes les facilités pour le voyage. Grande fut la surprise d'Athanase, car il n'avait pas écrit au prince, il n'avait rien sollicité. Il y avait évidemment là un piège, et d'abord un faux commis par ses adversaires[2]. Athanase déclara donc

intimasse, legisse ecclesiae, legisse concilio, atque ad haec etiam orientalibus respondisse, quibus fidem et sententiam non commodavimus nostram, quod eodem tempore LXXV episcoporum aegyptiorum de Athanasio sententia repugnabat quam similiter recitavimus et insinuavimus episcopis italis. » — Ainsi Libère a répondu aux Orientaux pour leur notifier qu'il ne peut leur donner raison de sacrifier Athanase. Nous n'avons pas cette lettre de Libère. Mais c'est à cette lettre qu'a été substituée la lettre *Studens paci*, soi-disant adressée par Libère aux Orientaux, et qui est un faux par lequel Libère est supposé dire précisément le contraire de ce que nous savons de science certaine qu'il a dit. De plus, cette lettre *Studens paci* a été dans le dossier de saint Hilaire substituée à la lettre authentique : la preuve en est que saint Hilaire fait suivre le document de deux lignes admiratives : « Quid in his litteris non sanctitatis, quid non ex metu Dei eveniens est? » *Fragm.* IV, 2. Ces lignes ne peuvent convenir qu'à la lettre supprimée.

1. *Historia acephala*, 3. Nous nous référons pour l'*Hist. aceph.* au texte que nous en avons publié dans les *Mélanges de Cabrières*, t. I (Paris 1899), p. 100-108. Nous avons émis l'hypothèse que l'*Hist. aceph.* a dû être insérée dans le *Synodikon* dit de saint Athanase, collection formée à Alexandrie aux entours de 385. P. B., « Le Synodikon de S. Athanase », *Byzantinische Zeitschrift*, 1901, p. 128-143.

2. En grec : [Κωνστάντιον] γράψαι ὡς ἐμοῦ γράψαντος καὶ θέλοντος διορθώσασθαι τὰ δοκοῦντα λείπειν. On a prêté à Athanase le dessein de « vouloir redresser ce qui paraissait défaillant ». — Nous constatons ici que les Ariens ont mis sous les yeux de Constance II une

à Montanus qu'il était tout prêt à le suivre et à se rendre *ad comitatum;* il n'était pas homme à résister à un magistrat, fût-ce à un curateur de cité (λογιστὴς πόλεως), moins encore à un si grand empereur; mais il voulait un ordre. L'ordre ne vint pas [1]. Montanus quitta Alexandrie, et pendant vingt-six mois Athanase ne bougea pas de sa ville [2]. — Aucun texte ne dit ce qu'il advint du voyage de Sérapion en Italie.

Sur la fin de 353, Constance II étant à Arles, le pape Libère lui adressa deux évêques, Vincent (de Capoue) et Marcel (évêque d'une autre Église de Campanie). Ne prévoyant que trop bien à quel imbroglio on allait avec les intrigues qui se nouaient autour de Constance II, l'évêque de Rome demandait au prince la réunion d'un concile général à Aquilée [3], qui reprendrait l'œuvre d'union des Occidentaux et des Orientaux à laquelle le concile de Sardique n'avait pas réussi. Le moment n'était guère favorable : à la cour, les affaires ecclésiastiques étaient aux mains de deux vieux routiers de l'arianisme, Ursace et Valens, à qui le concile de Sardique avait laissé un pénible souvenir. Ils s'étaient soumis, par crainte de l'empereur Constant, disaient-ils [4]. Maintenant, leur rétractation retractée avec une indépendance au moins égale, ils étaient tous deux entrés dans la confiance

fausse lettre d'Athanase. Ce dernier les accuse d'avoir fabriqué de prétendues lettres de lui à l'usurpateur Maguence, et il les accuse formellement d'être des faussaires de profession : πλαστογράφοι γὰρ εἰσίν ᾿οἵτινες καὶ τὰς ὑμῶν τῶν βασιλέων χεῖρας πολλάκις ἐμιμήσαντο. ATHANAS. *Apolog. ad Constant.* 11. Cf. *ibid.* 6. Le concile de Sardique les accuse de même de « falsarum litterarum suppositiones. » HILAR. *Fragm.* II, 3.

1. ATHANAS. *Apolog. ad Constant.* 19-21.
2. *Ibid.* 22.
3. HILAR. *Fragment.* VI, 3.
4. ATHANAS. *Hist. Arian.* 29.

de Constance II, ils ne le quittaient plus, ils étaient les hommes de sa politique religieuse. A la requête du pape Libère demandant un concile à Aquilée, l'empereur répondit en proposant un concile à Arles, c'est-à-dire un concile qui se tiendrait lui présent. — Le concile fut convoqué, en effet. Les évêques des Gaules qui s'y rendirent voulaient qu'on s'accordât avant tout sur la foi, la foi de Nicée, en suite de quoi on discuterait le cas d'Athanase. Ursace, Valens, et leur groupe, déclinaient toute discussion sur la foi, et réclamaient seulement la condamnation d'Athanase. Constance II trancha la discussion en publiant un édit aux termes duquel les évêques qui ne souscriraient pas à la condamnation d'Athanase seraient exilés [1]. Les malheureux évêques donnèrent tous, y compris les deux légats de Libère, la signature que le prince exigeait : un seul eut l'honneur de refuser, Paulin, évêque de Trèves, qui fut aussitôt envoyé en exil [2]. En apprenant la capitulation de ses légats, le pape Libère fut rempli d'amertume : on en a le témoignage dans la lettre qu'il adresse à Hosius. Il lui dit ce qu'il a espéré et son légat Vincent de Capoue, et il fait l'aveu découragé de la trahison :

Credideram integrum Dei euangelium sua legatione posse servari. Non tantum nihil impetravit, sed etiam ipse in illam ductus est simulationem. Post cuius factum, duplici affectus moerore, mihi moriendum magis pro Deo decrevi, ne viderer novissimus delator aut sententiis contra euangelium commodare consensum [3].

1. Sulp. Sev. *Chron.* ii, 39 (p. 92) : « Igitur cum sententiam eorum quam de Athanasio dederant, nostri non reciperent, edictum ab imperatore proponitur, ut qui in damnationem Athanasii non subscriberent, in exilium pellerentur. » Hilar. *Fragm.* v, 5.

2. Sulp. Sev. *loc. cit.*

3. Hilar. *Fragm.* vi, 3.

Ce langage, d'une dignité enveloppée d'émotion, fait le plus grand honneur au pape Libère. Sa lettre à l'empereur Constance II n'est pas moins honorable. Il sait que l'empereur s'est exprimé sur son compte publiquement en termes outrageants, et jusqu'à lui reprocher son ambition et ses intrigues : il se défend.

Videt igitur prudentia tua nihil animum meum introisse quod Deo servientibus non dignum fuerat cogitare. Testis autem est mihi Deus, testis est tota cum suis membris ecclesia, me fide et metu in Deum meum cuncta mundana, ita ut euangelica et apostolica ratio praecipit, calcare atque calcasse; non furore temerario, sed constituto atque observato iure divino atque in alio ministerio ecclesiastico vivens nihil per iactantiam, nihil per gloriae cupiditatem quod ad legem pertinebat implevi : atque ad istud officium, testis est mihi Deus meus, invitus accessi, in quo cupio quidem sine offensa Dei, quamdiu in saeculo fuero, permanere, et numquam mea statuta sed apostolica ut essent semper firmata et custodita perfeci. Secutus morem ordinemque maiorum nihil addidi episcopatui urbis Romae, nihil minui passus sum, et illam fidem servans quae per successionem tantorum episcoporum cucurrit, ex quibus plures martyres extiterunt, inlibatam custodiri semper exopto[1].

*
* *

Le pape Libère n'abandonnait pas le dessein de réunir un concile général, qui reprît l'œuvre manquée à Sardique et restaurât l'union de l'Orient et de l'Occident dans la foi de Nicée[2]. Constance II feignit d'entrer dans les vues de l'évêque de Rome : un concile

1. Hilar. *Fragm.* v, 3. Hartel (*Lucif.*), p. 329.
2. Liber. *Epistul. cit.* 6. La lettre du pape sera portée à Constance II par Lucifer évêque de Cagliari, par le prêtre Pancratius et par le diacre Hilarius.

général se réunirait à Milan, en octobre 355, où les évêques de la catholicité seraient convoqués. Était-ce bien à la restauration du *Nicaenum* que pensait Constance II? Les Orientaux, d'ailleurs, s'excusant qui sur ses infirmités, qui sur la distance, se trouvèrent n'être à Milan qu'un petit nombre. Les Occidentaux étaient au contraire plus de trois cents[1]. On peut conjecturer que la cour avait pressé les premiers moins que les seconds. — A Milan, où résidait à ce moment Constance II, la même tragédie se joua qui s'était jouée à Arles. Eusèbe de Verceil proposait que l'on commençât par souscrire le symbole de Nicée. et l'évêque de Milan, qui avait à opiner le premier. s'apprêtait à signer, lorsque Valens s'y opposa avec violence[2]. A partir de ce moment, les séances du concile se tinrent dans le palais impérial[3]. Constance II adressa au peuple de Milan une lettre « *omni pravitate infectam* », écrira Sulpice Sévère, apparemment une proclamation d'arianisme : lue à l'église, la lettre fut mal accueillie par le peuple de Milan, « (*plebs*) *quae catholicam fidem egregio studio conservabat* ». La faction d'Ursace et de Valens sentit qu'il ne fallait pas trop demander encore : on se contenterait de condamner Athanase. L'évêque de Milan, Denys, qui ne voulut pas se rallier à cette condamnation, fut aussitôt exilé[4]. Eusèbe de Verceil et Lucifer de Cagliari,

1. Sozom. iv. 9.
2. Hilar. *Ad Constant. Aug.* i, 8.
3. Lucifer. *Moriendum esse pro Dei filio*, 1 (Hartel, p. 285) : « Sed perspicis (il s'adresse à Constance II), in tuo palatio intra velum licet stans tulisti responsum a me ad conservandam salutem omnes Dei servos calcata frivola auctoritate tua mente voluntate studio virtute voce consentire. » *Ibid.* 4 (p. 291) : « Non retines, Constanti, dixisse me iudicibus te velo misso audiente quod, licet totum militem tuum in nos decrevisses iacere regni tui tela... » Des *iudices* civils président le concile. l'empereur est présent derrière un voile.
4. Sulp. Sev. ii, 39 (p. 92).

qui l'imitèrent dans sa fermeté, furent frappés de même. Tous les autres évêques occidentaux présents à Milan cédèrent à l'intimidation. On alla ensuite de ville en ville extorquer la signature des absents.

Athanase a une page vengeresse, dans son *Historia Arianorum,* sur cette abominable violence faite par Constance II à la conscience de ces faibles évêques. Des ordres (προστάγματα) sont donnés; des *notarii* et des *palatini* vont de ville en ville les porter aux évêques et aux *iudices;* les évêques sont sommés de souscrire à la condamnation d'Athanase, sous menace d'exil; les *iudices* doivent les en presser, et menacer leurs peuples de toutes les représailles s'ils encouragent les évêques à résister. Des clercs d'Ursace et de Valens accompagnent ces tristes messagers, ils devront dénoncer à l'empereur les *iudices* qui se montreraient tièdes. Athanase dramatise le récit, il imagine les *iudices* disant aux évêques : « Il faut signer ou vous retirer de vos Églises, car l'empereur a donné l'ordre de vous déposer[1]. » Les évêques que l'on imaginait les plus difficiles à réduire étaient mandés *ad comitatum :* là l'empereur ne leur accordait audience qu'après qu'ils avaient signé : s'ils refusaient, c'était l'exil[2].

On n'annonce pas la vérité avec des glaives, des javelots, des soldats, on la prêche par la persuasion et le conseil. Quelle persuasion y avait-il là où intervenait la crainte de l'empereur? Quel conseil, là où celui qui ne se rendait pas était menacé d'exil et de mort? David, qui était roi pourtant, le jour où il tint entre ses mains Saül son ennemi, non seulement défendit à ses soldats de le tuer, mais les en

1. Athanas. *Hist. Arian.* 31.
2. *Ibid.* 32.

détourna par ses discours... Celui-ci au contraire n'a pas de discours, mais il a le pouvoir, et il est tout à la violence. Il veut qu'il soit évident à tous que la pensée des Ariens n'est pas selon Dieu, mais humaine, et que les Ariens en vérité n'ont d'autre roi que César. Appuyés sur le prince, ces ennemis du Christ font tout ce qu'ils veulent. Ils croient pouvoir avec l'appui du prince venir à bout des résistances, ils ne voient pas qu'ils font de leurs victimes des confesseurs. Parmi ces confesseurs, nobles hommes, bons évêques, sont Paulin évêque de Trèves la métropole des Gaules, et Lucifer évêque de la métropole de Sardaigne, et Eusèbe évêque de Verceil, Denys évêque de Milan métropole d'Italie. L'empereur en effet les ayant convoqués leur a ordonné de souscrire à la condamnation d'Athanase et de communier avec les hérétiques. Et comme ils se récriaient devant cette discipline nouvelle (τὸ καινὸν ἐπιτήδευμα τοῦτο), *et comme ils disaient que ce n'était pas la règle ecclésiastique* (μὴ εἶναι τοῦτον ἐκκλησιαστικὸν κανόνα), *incontinent l'empereur leur répliqua : Ma volonté à moi est un canon : les évêques de Syrie ne font pas tant de façons quand je parle : obéissez, ou l'exil*[1].

Ce Constance II conçoit-il assez nettement que sa volonté doit faire la loi dans l'Église? Le césaropapisme trouvera-t-il jamais des formules plus adéquates[2]? Et Athanase met-il assez en relief la servitude acceptée dès lors par les évêques d'Orient! En regard de ces évêques domestiqués, il pose la dignité de cette poignée d'évêques de Gaule et d'Italie.

En entendant ce langage, les évêques, au comble de l'étonnement et levant les mains vers Dieu, mais avec une assurance grande, remontrèrent à l'empereur que l'auto-

1. *Ibid.* 33 : ... εὐθὺς ἐκεῖνος· Ἀλλ' ὅπερ ἐγὼ βούλομαι τοῦτο κανών, ἔλεγε, νομιζέσθω.
2. Friedberg, art. « Caesareopapismus » de la *Real.* de Hauck, p. 622.

rité (βασιλείαν) *n'était pas à lui, que Dieu la lui avait donnée, et qu'il devait craindre Dieu qui pouvait la lui retirer à l'improviste. Ils lui rappelèrent le jour du jugement. Ils lui conseillèrent de ne pas introduire la confusion dans les choses de l'Église* (μὴ διαφθείρειν τὰ ἐκκλησιαστικά), *de ne pas introduire le pouvoir civil dans la constitution de l'Église* (μηδὲ ἐγκαταμίσγειν τὴν ῥωμαϊκὴν ἀρχὴν τῇ τῆς ἐκκλησίας διαταγῇ), *de ne pas ouvrir l'Église de Dieu à l'hérésie arienne*[1].

Constance II ne supporta pas ces remontrances respectueuses et si sages. Le redoutable tragédien qu'il était, tirant son glaive, en menaça les évêques, comme si les évêques l'avaient bravé dans sa majesté, et il ordonna que plusieurs fussent conduits au supplice. Puis il retira l'ordre. Les évêques qu'il avait cette fois devant lui n'étaient pas hommes « à trahir la vérité devant une épée nue » : ils estimaient que « l'exil était une liturgie de leur ministère », écrit Athanase.

Constance II ne pouvait pas ne pas se rendre compte que la signature qu'il lui importait le plus d'obtenir était celle de l'évêque de Rome.

On n'épargna pas Libère évêque de Rome... On ne fut pas arrêté par la considération que le trône est apostolique, et que Rome est métropole de la Romania (μητρόπολις ἡ Ῥώμη τῆς Ῥωμανίας ἐστίν), *et on oublia qu'on avait auparavant dans des lettres traité ces hommes d'hommes apostoliques... On voyait Libère attaché à la droite foi* (ὀρθοδοξοῦντα), *ennemi déclaré de l'hérésie arienne, appliqué à détourner d'elle tous ceux qu'elle attirait et on se disait : Si nous gagnons Libère, nous les aurons bientôt tous*[2].

Constance II voulut jouer cette grosse partie avec

1. *Ibid.* 34.
2. *Ibid.* 35.

précaution. Il écrivit à Libère et lui fit porter sa lettre par un eunuque nommé Eusèbe qu'il chargea de présents pour l'évêque romain : les présents, dit Athanase, seraient un hommage qui le flatterait, la lettre une parole qui l'intimiderait. L'eunuque, arrivé à Rome, parla à Libère de signer la condamnation d'Athanase et de faire la paix avec les Ariens : « C'est la volonté de l'empereur, c'est un ordre. » Et montrant les présents qu'il apportait, il ajoutait : « Obéis à l'empereur, et reçois (ce qu'il t'offre)[1]. » Libère protesta qu'il ne pouvait condamner Athanase que le concile de Rome d'abord, que le concile de Sardique ensuite, avaient innocenté. Rome l'avait accueilli avec affection, Rome ne pouvait changer d'attitude et de sentiment.

Ce n'est pas là la règle ecclésiastique (ἐκκλησιαστικὸς κάνων), *nous n'avons jamais reçu pareille tradition des Pères, qui eux-mêmes ont reçu* (ce qu'ils nous ont transmis) *du bienheureux et grand apôtre Pierre. Mais si l'empereur a quelque souci de la paix ecclésiastique,... qu'un concile ecclésiastique se réunisse, loin du palais, et auquel ne paraisse ni empereur, ni comte, ni juge menaçant, car la crainte de Dieu suffit et l'enseignement des apôtres, afin que* (dans ce concile) *on sauve la foi ecclésiastique telle que les Pères la définirent dans le concile de Nicée... Il faut avant tout couper court à tout dissentiment sur la foi, on passera ensuite aux autres questions*[2].

L'eunuque Eusèbe ne s'attendait pas à cette résistance : il quitta Libère en proférant des menaces, et s'en alla déposer à la confession de saint Pierre les présents qu'il avait apportés pour l'évêque de Rome.

1. *Ibid.*
2. *Ibid.* 36.

Libère indigné les fit jeter dehors [1]. Le geste n'était pas pour le réconcilier avec l'empereur.

Vers le même temps ordre était donné d'opérer à Alexandrie contre Athanase [2].

Des instructions furent données au préfet d'Égypte : il devait supprimer toute distribution de blé à Athanase, et les réserver aux fidèles qui ne seraient pas en communion avec lui [3]. Constance II signifiait ainsi à Athanase qu'il ne le considérait plus comme catholique. — Cette énormité n'était que la première. Au milieu de l'été 355, un *imperialis notarius*, Diogène, arriva à Alexandrie avec mission d'en expulser Athanase : le peuple résista, les magistrats aussi : après quatre mois de manœuvres, Diogène abandonna la partie [4]. — On envoya alors un autre notaire, Hilarius, mais cette fois avec le *dux* Syrianus, et de la troupe prise dans les légions de Libye et d'Égypte. De nuit, le 8 février 356, le notaire fit cerner par les soldats l'église de Théonas, où Athanase présidait une vigile : on brisa les portes, l'église fut envahie, l'évêque n'essaya pas de résister et prit la fuite. La mission d'Hilarius était accomplie. Les églises d'Alexandrie restèrent occupées par les prêtres et les fidèles d'Athanase [5]. Mais dans l'assaut donné à l'église de Théonas, il y avait eu des morts. — La protestation s'est conservée « du peuple de l'Église catholique d'Alexandrie qui a pour révérendissime évêque Athanase », protestation datée du 12 février

1. *Ibid.* 37.
2. *Ibid.* 39.
3. *Ibid.* 31. Rapprochez *Apolog. ad Constant.* 25, où Athanase dénonce la connivence des Ariens d'Alexandrie et des hauts fonctionnaires impériaux.
4. *Hist. acephal.* 4.
5. *Hist. accephal.* 5. Cf. *Apolog. de fuga*, 24.

356. Les violences qui viennent d'être perpétrées à Alexandrie ne peuvent pas avoir été voulues par « le très humain empereur Constance », disent les protestataires : nous nous apprêtons à porter nos doléances « au très pieux Auguste », et nous adjurons le préfet d'Égypte de faire tout connaître à la piété de l'Auguste et à l'autorité des illustrissimes préfets : il faut qu'on sache que, sous le règne de Constance Auguste, par la faute d'un Syrianus, on fait encore des martyrs [1]. En vérité, les catholiques alexandrins pensaient-ils que le notaire impérial, qui était venu opérer *manu malitari* dans l'église de Théonas, sous les yeux du préfet d'Égypte, n'avait pas reçu mission de Constance II?

L'illusion ne fut plus possible, quand fut arrivée à Alexandrie la lettre qu'adressait Constance II « au sénat et au peuple d'Alexandrie » dénonçant Athanase comme un séditieux avec qui il fallait rompre sous peine d'être les ennemis de l'empereur [2]. Cette lettre fut apportée par le comte Héraclius, qui arriva avec le nouveau préfet d'Égypte, Cataphronius. Quatre jours après leur arrivée à Alexandrie, le 14 juin 356, les églises de la ville sont enlevées aux catholiques et livrées aux Ariens [3]. Puis on organise un mouvement de pétitions : on fait signer les membres du sénat d'Alexandrie et aussi bien les prêtres des idoles, on leur fait déclarer qu'ils accepteront pour évêque celui que l'empereur leur enverra [4]. Le comte Héraclius

1. Cette pièce du plus haut intérêt est annexée à l'*Historia Arianorum* d'Athanase, dont elle constitue le paragraphe 81 et dernier. Incipit. : Ἤδη μέν.

2. ATHANAS. *Hist. Arian.* 48 : γράφει τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ τῆς Ἀλεξανδρείας.

3. *Hist. aceph.* 5 et 6.

4. ATHANAS, *Hist. Arian.* 54.

joue le rôle d'administrateur de l'Église d'Alexandrie, avec pour assesseurs dans cet office le préfet d'Égypte Cataphronius, le trésorier d'Égypte Faustinus, le *dux* Sebastianus [1]. Après huit mois de cette dictature, le 24 février 357, un évêque arien est installé à Alexandrie, Georges de Cappadoce, un aventurier ecclésiastique, qui a été élu et ordonné à Antioche. L'intrus, appuyé par le *dux* Sebastianus, se charge de soumettre les évêques d'Égypte à sa communion : bientôt seize évêques sont bannis, plus de trente prennent le parti de s'enfuir au désert, comme a fait Athanase. On leur improvise des successeurs, avec des païens, des catéchumènes, que l'on prend parmi les membres des sénats municipaux et parmi les gens riches capables de payer leur élévation et de devenir évêques aux enchères [2].

Les violences commises en Égypte ont été racontées par Athanase avec assez d'éclat pour attirer l'attention des historiens aux dépens de la tragédie qui s'est jouée en Occident entre Constance II et le pape Libère.

Constance II était obsédé par la volonté de rétablir l'unité entre les évêques. Les Occidentaux abandonnaient Athanase en récalcitrant, ou ne l'abandonnaient pas, se doutant bien, quoi qu'ils fissent, qu'au delà de la question d'Athanase était la question du *Nicaenum*. Constance II hésitait tout ensemble et s'obstinait, dit un texte clairvoyant [3]. Avant de se rendre à Rome pour y célébrer ses *vicennalia* (22 mai 357), il fit conduire *ad comitatum* le pape Libère [4] : il voulait

1. *Ibid.* 55 et 59.
2. Athanas. *Apolog. ad Constant.* 28. *Histor. Arian.* 73.
3. Sozom. iv, 11.
4. Amm. Marcellin. xv, 7, 10 (Gardthausen, p. 63) : « Id enim ille (Constantius) Athanasio semper infestus licet sciret impletum (la dé-

le persuader de s'entendre avec les évêques qui suivaient maintenant la cour. Le pape Libère fut intransigeant [1].

On en a la confirmation dans un récit de source différente que résume Sozomène [2], et qui a été conservé *in extenso* par Théodoret sous le titre de « Dialogue de l'empereur Constance et de Libère évêque de Rome [3] ». *Dialogue* doit s'entendre comme du procès-verbal d'une audience donnée par l'empereur à Libère, en présence d'autres personnages apparemment, dont deux interviennent dans le dialogue, l'eunuque Eusèbe et Épictète évêque de *Centumcellae*.

L'EMPEREUR CONSTANCE DIT : — *Parce que tu es chrétien et évêque de notre ville, nous avons jugé convenable de te faire venir et de t'inviter à refuser la communion à l'impie Athanase, dont l'audace est indicible. Cela a été jugé bien par la terre entière* (ἡ οἰκουμένη), *qui par une sentence de concile l'a rejeté de la communion ecclésiastique.*

L'ÉVÊQUE LIBÈRE DIT : — *Prince, les sentences ecclésiastiques doivent être prononcées avec une grande justice. Si donc il plaît à Ta Piété, ordonne qu'on juge, et si Athanase mérite d'être condamné, on portera une sentence*

position d'Athanase était un fait accompli), tamen auctoritate quoque potiore aeternae urbis episcopi firmari desiderio nitebatur ardenti : quo non impetrato liberius aegre populi metu, qui eius amore flagrabat, cum magna difficultate noctis medio potuit asportari. »

1. SOZOMEN. *ibid.* : ἀντεροῦντα δὲ καὶ ἰσχυριζόμενον μή ποτε τοῦτο ποιήσειν, προσέταξεν εἰς Βεροίην τῆς Θράκης ἀπάγεσθαι. Avec SCHOO, p. 123, je crois que la source est ici Sabinos, *Sozom. et Sab.* p. 277.

2. SOZOM. IV. 11. SCHOO, p. 124, pense que la pièce résumée par Sozomène figurait dans le *Synodikon* de saint Athanase. C'est possible, mais la pièce n'a pas été forgée à Alexandrie, elle est très latine de tour. On peut conjecturer qu'elle a été rédigée par un des témoins de la scène, peut-être par Libère en personne, ou par quelqu'un qui l'accompagnait, comme le diacre Siricius, qui fut pape plus tard et dont l'épitaphe dit qu'il accompagne Libère en exil (DE ROSSI, *Inscr. chr.* t. II, p. 102) : *Liberium lector mox et levita secutus.*

3. THEODORET. *H. E.* II. 16 (éd. PARMENTIER, p. 131-136).

contre lui dans les formes de la procédure ecclésiastique qui est de règle. Mais nous ne pouvons condamner un homme que nous n'avons pas jugé.

L'EMPEREUR CONSTANCE DIT : — *La terre entière* (πᾶσα ἡ οἰκουμένη) *s'est prononcée sur son impiété, et* (sait bien que) *depuis le premier jour il se moque* (de ses juges).

L'ÉVÊQUE LIBÈRE DIT : — *Ceux qui ont signé* (sa condamnation) *ne connaissaient pas les faits de la cause...*

L'EMPEREUR DIT : — *Pourtant il a été jugé lui présent dans le concile qui s'est tenu à Tyr, et à* (la sentence prononcée) *dans ce synode ont souscrit tous les évêques de la terre* (τῆς οἰκουμένης).

L'eunuque Eusèbe intervient pour placer une sottise.

L'EUNUQUE EUSÈBE DIT : — *Au concile de Nicée, il a été prouvé qu'il était hors de la foi catholique.*

Libère, sans s'arrêter à cette interruption, rappelle à l'empereur que les faits de la cause n'ont été enquêtés que par les cinq évêques envoyés en Maréote, lors du concile de Tyr : de ces cinq évêques trois survivent, Maris, Valens et Ursace, et on a leurs rapports écrits : que doit-on croire? les rapports écrits, ou la rétractation qu'en ont faite les rapporteurs? L'évêque Épictète intervient alors, sans doute pour tirer l'empereur d'embarras :

L'ÉVÊQUE ÉPICTÈTE DIT : — *Prince, ce qu'en dit Libère à cette heure n'est ni en vue de la foi, ni en vue de ces affaires ecclésiastiques, mais seulement pour pouvoir à Rome auprès des sénateurs se vanter d'avoir enfermé l'empereur dans un syllogisme.*

Le reptilisme de cet Épictète est prodigieux. Constance II, piqué au vif, dit au pape Libère :

Pour combien comptes-tu donc dans le monde (τῆς οἰκουμένης), *toi qui prends le parti d'un homme impie, et troubles la paix de la terre entière.*

LIBÈRE : — *J'ai beau être seul, la foi n'y perd rien : aux temps anciens il ne s'en est trouvé que trois* (les trois enfants dans la fournaise) *à résister.*

L'EUNUQUE EUSÈBE DIT : — *Vas-tu comparer notre empereur à Nabuchodonosor?*

Cette fois encore, Libère ne relève pas l'interruption, mais il poursuit intrépidement : avant d'examiner le cas d'Athanase, il faut faire souscrire le *Nicaenum,* il faut rappeler les exilés et les rendre à leurs Églises : si après cela on voit que ceux qui ont troublé les Églises s'accordent dans « la foi apostolique », tous les évêques iront alors à Alexandrie, où ils entendront les accusateurs et l'accusé. L'odieux Épictète interrompt :

Le cursus publicus (la poste impériale) *ne suffira pas à transporter les évêques*[1] !

LIBÈRE : — *L'Église n'a pas besoin du cursus publicus...*

Constance II découvre alors les ressentiments personnels qu'on lui a inspirés : « Athanase a blessé tout le monde, dit-il, mais personne autant que moi. » Il accuse l'évêque d'Alexandrie d'avoir excité l'empereur Constant son frère contre lui. Il déraisonne jusqu'à déclarer que la défaite de Magnence lui a été un moindre avantage que la déposition d'Athanase. A quoi Libère réplique avec une admirable dignité :

1. Rapprochez AMM. MARCELL. XXI, 16, 18 (GARDTHAUSEN, p. 263), reprochant à Constance II d'avoir abusé du *cursus publicus* pour les synodes : « ... ut catervis antistitum iumentis publicis ultro citroque discurrentibus per synodos, quas appelant, dum ritum omnem ad suum trahere conantur arbitrium, rei vetricülariae succideret nervos. »

Ne te sers pas des évêques pour satisfaire tes rancunes, ô prince. Les mains ecclésiastiques ne doivent que bénir.

Et Libère de revenir à sa proposition : que l'empereur rappelle les évêques bannis, que l'unanimité soit restaurée dans la soumission au *Nicaenum*, on examinera ensuite de concert ce que réclame la paix du monde. L'empereur n'entre pas dans cette vue :

L'EMPEREUR : — *Il ne s'agit que d'une chose... Prends le parti de la paix, signe, et tu retourneras à Rome.*

LIBÈRE : — *J'ai fait mes adieux aux frères qui sont à Rome. Les lois ecclésiastiques comptent plus que la résidence à Rome.*

L'EMPEREUR : — *Tu as trois jours pour te décider : si tu veux signer, tu retourneras à Rome, sinon réfléchis au lieu où tu veux être exilé.*

LIBÈRE : — *Trois jours ne changeront pas ma décision : exile-moi où tu voudras.*

Deux jours après son audience, on notifia au pape Libère qu'il était exilé à Bérée, en Thrace [1].

Il est bien dommage que nous n'ayons pas ce dialogue dans son latin original : il serait à mettre en parallèle avec les *Acta proconsularia* de saint Cyprien.

1. Comme Libère partait pour l'exil, Constance II lui fit donner 500 *solidos* pour ses dépenses. Le pape refusa : « Va, rends cet argent à l'empereur, il en a besoin pour ses soldats ». Il refusa de même l'argent que l'impératrice voulait lui faire accepter. A son tour l'eunuque Eusèbe voulut lui donner de l'argent, Libère le repoussa, en lui disant de se faire chrétien d'abord. Le *Dialogue* s'achève sur ce triple refus.

III

Jusqu'ici (357) les évêques ariens qui sont les maîtres de la politique ecclésiastique de Constance II, n'ont visé qu'à détacher d'Athanase les évêques d'Occident, pour avoir le droit de dire qu'il a été répudié par le catholicisme. Pour avoir refusé de signer la condamnation d'Athanase, Paulin évêque de Trèves a été exilé en Phrygie, Denys de Milan en Cappadoce, le pape Libère en Thrace. Et il s'en faut qu'ils soient les seuls évêques occidentaux exilés pour leur fidélité à Athanase. Constance II fait introniser évêque à Milan un cappadocien qui ne sait pas le latin, mais dont l'arianisme est garanti, car il a été jadis fait prêtre par l'évêque intrus d'Alexandrie, Grégoire de Cappadoce [1]. Milan, qui est une résidence impériale, a besoin d'un évêque sûr, l'oligarchie arienne y a pourvu.

Sirmium aussi est une résidence impériale : Germinius y est transféré de Cyzique [2]. Il est arien, arien radical, et résolu à en finir avec les équivoques où l'épiscopat oriental s'abrite depuis quelque trente ans. Athanase désormais écarté, il reste à se dégager hardiment du *Nicaenum*. Constance II, qui y pensait peut-être déjà au moment du concile de Milan, entre dans les vues de Germinius, qui sont celles égale-

1. Athanas. *Hist. Arian.* 75.
2. *Ibid.* 74.

ment d'Ursace et de Valens[1]. Au cours de l'été de 357, un formulaire est rédigé à Sirmium par les trois évêques, et destiné à être proposé à la signature de tout l'épiscopat catholique[2]. Germinius n'a pas dissimulé son subordinatianisme, il l'affirme plutôt en termes provocants : « *Nulla ambiguitas est maiorem esse Patrem : nulli potest dubium esse Patrem honore, dignitate, claritate, maiestate, et ipso nomine Patris, maiorem esse Filio... Et hoc catholicum esse nemo ignorat, duas personas esse Patris et Filii, maiorem Patrem, Filium subiectum...* » La génération du Fils est un mystère, un inconnaissable. Le saint Esprit est par le Fils. Les termes de substance et de consubstantiel doivent être bannis, n'étant pas scripturaires : « *Quod vero quosdam aut multos movebat de substantia quae graece* usia *appellatur, id est, ut expressius intellegatur,* homousion, *aut quod dicitur* homoeusion, *nullam omnino fieri oportere mentionem, nec quemquam praedicare* (*in Ecclesia*)... » Voilà qui est simple : défense de parler dans l'Église soit de l'*homoousios* nicéen, soit de l'*homoiousios* semiarien. On sort de l'ère des controverses, pour entrer dans une doctrine d'État, qui sera le pur arianisme.

Le formulaire de Sirmium de 357 avait le mérite de ne pouvoir tromper personne[3].

1. Hilar. *De synodis*, 78 : « Homines enim perversi... fefellerunt ignorantem regem, ut istiusmodi perfidiae fidem bellis occupatus exponeret, et credendi formam ecclesiis nondum regeneratus imponeret. Contradicentes episcopos ad exsilium coegerunt. Coegerunt enim nos ad voluntatem exsulandi, dum impietatis imponunt necessitatem. » Ceci donc dès avant l'exil d'Hilaire, qui date du début de 356.

2. Hahn, p. 199-201 : « Cum nonnulla putaretur esse de fide disceptatio, diligenter omnia apud Sirmium tractata sunt et discussa, praesentibus sanctissimis fratribus et coepiscopis nostris Valente, Ursacio et Germinio (et aliis)... »

3. Sozom. iv, 12, a trouvé dans sa source, qui est ici encore Sabi-

Son radicalisme eut pour effet immédiat de diviser les Orientaux en deux partis, l'un radical (anoméens), l'autre modéré (homéousiens), et de suggérer aux Orientaux modérés de chercher un appui en Occident. On était très ému en Orient[1] par le fait que l'empereur venait de donner un évêque à l'Église d'Antioche, à la mort de Léonce[2]; et que cet évêque, Eudoxe, s'était installé à Antioche sans avoir été élu par les évêques de la province, simplement sur un ordre de l'empereur et grâce à l'appui des eunuques du palais impérial; Eudoxe enfin était un anoméen avéré, dont le premier souci avait été de faire accepter par les évêques dont il disposait à Antioche le formulaire anoméen de Sirmium[3]. Basile, évêque

nos, qu'Eudoxe a écrit à Germinius, Ursace et Valens, pour les féliciter d'avoir fait accepter leur formulaire par les Occidentaux : la raison en était que Germinius, Ursace et Valens avaient produit une lettre d'Hosius (τὰ Ὁσίου γράμματα) et de quelques autres Occidentaux, qui avaient consenti à μήτε ὁμοούσιον μήτε ὁμοιούσιον λέγειν, parce que ces termes n'étaient pas scripturaires et parce que parler de l'οὐσία de Dieu dépassait l'entendement de l'homme. Sozomène ne sait rien de plus de la prétendue « chute » d'Hosius. — Toute la question est de savoir si la lettre d'Hosius produite par Germinius, Ursace et Valens, n'est pas un faux par eux fabriqué. Ce que les nicéens occidentaux diront de plus sévère contre Hosius (Hilar. *De synodis*, 10, 63, 87) leur est inspiré par cette lettre. Athanase ne la connaît pas, il sait seulement qu'Hosius a été obligé de communiquer avec Valens et Ursace, mais qu'il a refusé de souscrire à la condamnation d'Athanase. *Histor. Arian.* 45. Nous aurions dans ce fait de la diffamation d'Hosius par Germinius, Ursace et Valens, un précédent capable d'expliquer la prochaine diffamation de Libère.

1. Sozom. iv, 13, reproduit (d'après Sabinos) la lettre de Georges de Laodicée à Basile d'Ancyre et au concile d'Ancyre, par laquelle il demande avec émotion qu'on vienne au secours de l'Église d'Antioche, qui, tombée aux mains de l'anoméen Eudoxe, met en péril de naufrage tout le catholicisme. Les Orientaux modérés se sentent perdus, débordés par la gauche.

2. Léonce d'Antioche était mort dans les derniers mois de 357 ou au début de 358.

3. Sozom. iv, 12 (dépend de Sabinos). Sozomène note que les eunuques du palais étaient anoméens comme Eudoxe et comme Aétius. Parlant des évêques qu'Eudoxe enrégimente dans sa doctrine, Sozomène dit qu'il leur fait abjurer μετὰ τοῦ ὁμοιουσίου καὶ τὸ ὁμοούσιον ὄνομα.

d'Ancyre, qui s'était de longue date déclaré contre l'anoméisme [1], était tout désigné pour prendre la tête des modérés. Il réunit un concile à Ancyre (un peu avant Pâques 358), rédige un formulaire qu'il fait tenir aux évêques d'Orient et d'Occident, et part pour Sirmium accompagné de deux évêques et d'un prêtre qui avait l'avantage d'être un ancien *cubicularius* de l'empereur [2]. L'évêque d'Ancyre fut reçu avec honneur : il s'insinua même aussitôt si avant dans la confiance de Constance II, qu'il obtint que les anoméens seraient désavoués, et que le prince adopterait le formulaire homéousien d'Ancyre.

La lettre adressée par Constance II à l'Église d'Antioche, sous l'inspiration de Basile d'Ancyre, est le manifeste de ce revirement de la politique impériale [3]. Le prince fait savoir aux Antiochiens que ce n'est pas lui qui leur a donné Eudoxe pour évêque. Qu'ils se défient de ces ambitieux dont tout le zèle consiste à changer d'évêchés pour augmenter leurs revenus. Qu'ils se défient de ces sophistes qui tiennent boutique d'impiété et ne cherchent qu'à tromper les foules [4]. Voilà les gens qui ont voulu faire croire que le prince se réjouissait de l' « élection par laquelle ils se sont eux-mêmes élus ».

Souvenez-vous des premiers discours que nous vous

1. PHILOSTORG. III, 16 (p. 47), rappelle ses polémiques contre Aëtius, et III, 27 (p. 53), qu'il avait travaillé à perdre Aëtius dans l'esprit du César Gallus, mais il n'avait réussi qu'à pousser Aëtius dans la confiance du prince. — Nous avons vu plus haut (p. 464) Basile d'Ancyre à Sirmium argumentant contre Photin. Il cherchait un juste milieu déjà. Sur Basile d'A. voyez la notice de BARDENHEWER, t. III, p. 124-126.

2. SOZOM. *ibid.* 13 (même source).

3. *Ibid.* 14 (même source). HARNACK, *Dogmeng.* t. II⁴, p. 255 : « Der Sieg der Homöusianer am Hofe ist eine Wendung, die für uns unklar ist. Die Thatsache ist unbestreitbar. »

4. Allusion à l'anoméen Aëtius.

tenions sur (les matières de) *la foi : nous vous montrions que notre Sauveur est le Fils de Dieu et qu'il est semblable au Père selon la substance* (κατ' οὐσίαν ὅμοιος τῷ πατρί).

La doctrine impériale qui se définit là est exactement celle du formulaire d'Ancyre. La conformité va plus loin : Constance II ne tolère plus les anoméens qui avaient l'année précédente capté sa faveur. « Il suffit provisoirement de les écarter de vos synodes et de votre communion, car nous ne voulons pas dire encore ce que dans quelque temps ils encourront, s'ils ne se guérissent pas de leur rage. » Que ces enragés cessent de faire le siège des grandes Églises. « L'heure est venue où les nourrissons de la vérité doivent pouvoir se montrer au grand jour », et que la terreur cesse.

La tâche des gens de bien est de vivre conformément à la foi de leurs pères, et de l'augmenter comme il est dit, mais ne pas chercher au delà [1]. *J'exhorte ceux qui se dégagent de cet abîme, à se tenir à cette règle que les évêques experts aux choses divines ont posée au nom de Dieu.*

Les évêques experts auxquels pense l'empereur, c'est Basile et son synode d'Ancyre ; la règle (ψῆφος, *sententia*) à laquelle on doit se rallier, c'est le formulaire homéousien d'Ancyre : l'impiété des sophistes qu'il faut combattre, c'est l'anoméisme d'Eudoxe et de ses amis. Telle est à cette heure (été 358) la tactique

1. En grec : Ἀνδρῶν ἀγαθῶν ἔργον, τῇ πίστει τῶν πατέρων συζῆν, καὶ ταῦτα ἐπαύξειν ὡς εἴρηται (*Luc.* XVI, 5), πέρα δὲ μὴ πολυπραγμονεῖν. Ces derniers mots font allusion à des discuteurs comme Aëtius et les anoméens, qui noient leurs disciples dans un « abîme » dont ils ont peine à sortir. Le πολυπραγμονεῖν ne peut viser les termes de ὁμοούσιος et de ὁμοιούσιος, car le rédacteur de la lettre est lui-même homéousien.

que Basile d'Ancyre a réussi à imposer à Constance II. — Par contre, à Sirmium, Basile d'Ancyre a compris que les Orientaux modérés qu'il représente, et qu'angoisse sincèrement le péril anoméen, doivent faire un pas de plus vers les Occidentaux nicéens qu'ils veulent gagner. Le formulaire d'Ancyre original compte dix-neuf anathématismes condamnant d'un côté le sabellianisme, d'un autre côté l'anoméisme, tandis qu'il n'en compte plus que douze dans le texte que reproduit, que commente, et qu'approuve saint Hilaire : entre les deux rédactions, Basile d'Ancyre a abandonné notamment le dix-neuvième anathématisme, qui condamnait la proposition : le fils est ὁμοούσιος ou ταυτοούσιος au Père [1]. — Ainsi, d'une part on fait front contre les anoméens, d'autre part on se rapproche des consubstantialistes : on jette les bases d'un accord entre l'Occident et l'Orient désunis : aucune formule concrète n'est encore proposée, mais on veut s'entendre [2].

1. La synodale et les anathématismes originaux d'Ancyre, Epiphan. *Haer.* LXXIII, 2-11 (éd. Dindorf, p. 284-299). Le 19e anathématisme est celui-ci : Καὶ εἴ τις ἐξουσίᾳ καὶ οὐσίᾳ λέγων τὸν πατέρα πατέρα τοῦ υἱοῦ, ὁμοούσιον δὲ ἢ ταυτοούσιον λέγοι τὸν υἱὸν τῷ πατρί, ἀ. ἐ. — Les 19 anathématismes dans Hahn, p. 201-204.

2. La doctrine de conciliation à laquelle aboutit ce rapprochement expliquera seule, d'une façon adéquate, ce qu'on appelle très injustement la « chute » de Libère. D'une part, les Orientaux modérés que conduit Basile d'Ancyre ont subi sans le dire l'influence de l'enseignement de saint Anathase dans ses *Orationes III contra Arianos* (composées entre 347 et 350), et se rendent compte que le radicalisme anoméen rend nécessaires de nouvelles précisions : de là leur revirement. « Die Conservativen des Ostens haben hier unzweifelhaft eine Schwenkung gemacht. » Harnack, *Dogmeng.* t. II4, p. 255. Loofs, *Leitfaden*4, p. 253, fait les mêmes constatations et conclut : « Daher sind die Homoiusianer die Wegbereiter der späteren Orthodoxie geworden ». Le P. Lebachelet, art. « Arianisme » du *Dict. de théologie* de Vacant, p. 1825, écrit : « Il y a là, nonobstant l'opinion beaucoup plus sévère de Petau, un acheminement notable vers la doctrine orthodoxe ». Voyez le mémoire de G. Rasneur, « L'homoiusianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie ». *Revue hist. ecclés.* 1903.

Il restait à Basile d'Ancyre à rallier l'épiscopat aux articles d'Ancyre-Sirmium. Il s'adressa d'abord aux évêques qui se trouvaient *ad comitatum*. Il obtint sans grand effort l'adhésion de Germinius, d'Ursace et de Valens, à qui une palinodie ne pouvait pas coûter, du moment que l'empereur la demandait[1]. Les évêques orientaux, qui étaient à Sirmium, les imitèrent[2]. Il se trouvait à Sirmium quatre évêques d'Afrique, qui ne firent pas difficulté d'entrer dans l'entente[3]. — Basile d'Ancyre dut calculer que sa tentative d'union serait singulièrement avancée du côté des Occidentaux, si on pouvait décider le pape Libère, exilé en Thrace depuis deux ans, à s'y associer. Constance II donna des ordres, Libère fut amené à Sirmium. Le cas d'Athanase, sur lequel Libère avait été intraitable, n'était plus à l'ordre du jour[4].

Constance II, en présence des évêques réunis *ad comitatum*, pressa vivement le pape Libère « de confesser que le Fils n'est pas ὁμοούσιος au Père ». Basile d'Ancyre, qui conduisait en cela Constance II, joignit ses instances à celles du prince[5]. Cette assertion de Sozomène est sûrement une confusion, car, à cette

1. SOZOM. IV, 15. Nous suivons exclusivement ce récit, qui dépend de Sabinos. P. B. *Sozom. et Sab.* p. 277. SCHOO, p. 125.

2. Sozom. énumère Ursace, Germinius, Valens, καὶ ὅσοι ἐκ τῆς ἕω παρῆσαν.

3. Sozom. donne leurs noms : Athanase, Alexandre, Severianus, Crescens. Ils sont inconnus d'ailleurs.

4. Il n'en est fait aucune mention dans le récit de Sozomène.

5. SOZOM. : ἐβιάζετο αὐτὸν ὁμολογεῖν μὴ εἶναι τῷ Πατρὶ τὸν υἱὸν ὁμοούσιον. ἐνέκειντο δὲ καὶ τὸν κρατοῦντα ἐπὶ τοῦτο ἐκίνουν πλείστην παρ' αὐτῷ παρρησίαν ἄγοντες Βασίλειος καὶ Εὐστάθιος καὶ Ἐλεύσιος. TILLEMONT, t. VI, p. 433 : « Sozomène dit qu'on le contraignit aussi de reconnoistre que le Fils n'estoit pas consubstantiel au Père, ce qui paroist difficile à croire, si nous ne disons que les Semiariens firent enfin revivre leur dernier anathématisme d'Ancyre, par la mesme legereté ou la mesme politique qui le leur avoit fait supprimer d'abord... »

date précise, tels n'étaient ni la tactique de Constance II (témoin sa lettre aux Antiochiens), ni le programme de Basile d'Ancyre. — Sozomène poursuit : Basile, dit-il, « réunit en une seule écriture les articles définis contre Paul de Samosate et Photin de Sirmium et le formulaire de foi rédigé pour les *encaenia* de l'Église d'Antioche ». Par articles définis contre Paul de Samosate et Photin, nous entendons les anathématismes du concile de Sirmium de 351 qui a déposé Photin [1], concile auquel avait pris part Basile d'Ancyre. Le formulaire du concile d'Antioche *in encaeniis* est le quatrième des quatre symboles [2] qui nous viennent de ce concile de 341. Toutefois, ici encore le récit de Sozomène souffre d'une confusion : il est très vraisemblable que Basile à Sirmium en 358 aura tenu à rappeler les formules adoptées par le concile de Sirmium de 351, mais il est impossible que les formules de 351 lui aient suffi en 358, et comment aurait-il pu s'y tenir sans sacrifier le programme d'Ancyre ? Les formules de 351, en effet, n'ont pas un mot sur l'ὁμοιούσιος, c'est-à-dire sur le terme qui était en 358 le pivot de la réconciliation à laquelle on travaillait. — On attachera au contraire un grand intérêt à cette petite phrase incidente de Sozomène : ὡς ἐπὶ προφάσει τοῦ ὁμοουσίου ἐπιχειρούντων τινῶν ἰδίαν συνιστάνειν αἵρεσιν, « sous prétexte de certains qui se servaient du consubstantiel pour introduire leur propre hérésie » : nous rejoignons là enfin le programme d'Ancyre. Il comporte une critique du consubstantiel, il en dénonce les faux sens, il réclame des précisions. — Il manque au

1. Hahn, p. 197-199.
2. *Ibid.*, p. 183-188. Le quatrième symbole d'Antioche avait été remployé par le concile de Sirmium de 351, en tête de ses anathématismes. *Ibid.* p. 196.

raccourci de Sozomène l'énoncé du principal, à savoir que Basile a voulu exclure les faux sens donnés au terme ὁμοούσιος, et se servir du terme ὁμοιούσιος ou κατ' οὐσίαν ὅμοιος pour exclure l'anoméisme. C'est à cette double thèse que Basile a dû consacrer tous ses soins, et presser Libère de souscrire.

Si donc nous comprenons bien le texte excessivement concentré de Sozomène : — 1° Libère s'est rallié à la condamnation de ces quelques-uns qui se servaient du consubstantiel pour introduire une nouvelle hérésie[1] : — 2° réciproquement (ἐν μέρει) Basile et son groupe ont accepté de Libère une formule qui condamnait tous ceux qui disent que le Fils n'est pas semblable au Père κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα[2] ; — 3° il n'y eut pas d'autre profession de foi souscrite à Sirmium à cette date.

Or, la transaction consentie par Libère ne diffère pas de celle que préconisait quelques mois plus tard saint Hilaire[3]. Nous en avons pour témoin son *De synodis*. Hilaire l'écrit d'Orient où il est exilé. Il l'adresse aux évêques des Gaules et de Bretagne, ses collègues, dont il a reçu des lettres lui apprenant qu'ils ont repoussé avec horreur la formule proposée à leur signature (en 357) par Germinius, Ursace et Valens, « *infidelis fidei impietatem*[4] ». On parle de

1. Sozom. : παρασκευάζουσι συναινέσαι ταύτῃ Λιβέριον.

2. *Ibid.* : ἐν μέρει δὲ καὶ ὁμολογίαν ἐκομίσαντο παρὰ Λιβερίου ἀποκηρύττουσαν τοὺς μὴ κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα ὅμοιον τῷ Πατρὶ τὸν υἱὸν ἀποφαίνοντας. — Sozomène (Sabinos) ajoute, pour souligner l'importance de ce qu'il rapporte, que (l'année précédente, soit 357) les anoméens d'Antioche (Eudoxe et sa clique) « racontaient que Libère rejetait l'ὁμοούσιος et professait que le Fils était ἀνόμοιος au Père ». Les anoméens rattachaient cette chute de Libère à celle d'Hosius.

3. Le *De synodis* d'Hilaire est de la fin de 358 ou du début de 359 Bardenhewer, t. III, p. 380.

4. Hilar. *De synodis*, 2.

la convocation d'un concile œcuménique en deux conciles, l'un qui se tiendra pour les Orientaux à Ancyre, l'autre pour les occidentaux à Rimini : Hilaire entreprend de dissiper quelques-unes des préventions que ses collègues des Gaules ont contre les évêques d'Orient, et réciproquement [1]. Le formulaire anoméen de 357 mérite toutes les sévérités : le formulaire homéousien de Basile d'Ancyre peut être pris dans un bon sens. Hilaire le ramène à douze anathématismes qu'il cite et qu'il commente : il montre que ces anathématismes vont à exclure l'hérésie anoméenne, qui est le péril présent dont se préoccupent Basile d'Ancyre et son parti. Les Occidentaux sont trop enclins à croire que l'homoousios est un terme qui ne prête pas à équivoque : « *Multi ex nobis, fratres carissimi, ita unam substantiam Patris et Filii praedicant, ut videri possint non magis id pie quam impie praedicare : habet enim hoc verbum in se et fidei conscientiam, et fraudem paratam* [2] ».

L'unité de substance, en effet, peut être entendue dans un sens où le Père et le Fils ne sont plus que des modalités ; ou bien l'on concevra la distinction du Père et du Fils comme une division de l'unité, et cette division comme subséquente à une unité primordiale. « *Et his multum piae confessionis nostrae sermo blanditur, ut dum hoc verbum indefinita brevitate dubium est, proficiat ad errorem* [3]... *In his igitur tot et tam gravibus fidei periculis, verborum brevitas temperanda est* [4]... » Hilaire traite là de l'imperfection des formules dogmatiques, imper-

1. *Ibid.* 8.
2. *Ibid.* 67.
3. *Ibid.* 68.
4. *Ibid.* 69.

fection qu'engendre le progrès des distinctions obliques auxquelles le temps seul révèle qu'il y a à parer.

Non est, fratres carissimi, una Patris et Filii neganda substantia, sed nec irrationabiliter praedicanda... Potest una substantia pie dici, et pie taceri. Habes nativitatem, habes similitudinem. Quid verbi calumniam suspiciose tenemus, rei intellegentia non dissidentes? Credamus et dicamus esse unam substantiam, sed per naturae proprietatem, non ad significationem impiae unionis. Una sit ex similitudine, non ex solitudine [1].

Si le terme d'homoousie a besoin d'être interprété, il en est de même du terme d'homéousie. Le Père est *aequalis* au Fils : « *Non sunt itaque dissimiles aequales* [2] ». Similitude est synonyme de *aequalitas naturae*

Caret igitur, fratres, similitudo naturae contumeliae suspicione... Exposita, carissimi, unius substantiae quae graece *homousion* dicitur, et similis substantiae quae *homeousion* appellatur, fideli ac pia intellegentia, et vitiis quae ex verborum vel brevitate subdola vel periculosa nuditate accidere possint absolutissime demonstratis [3]...

Se tournant alors vers les Orientaux, Hilaire suppose qu'ils sont d'accord avec lui pour repousser le formulaire anoméen, et il leur demande de ne pas rejeter le terme nicéen d'*homoousios*, en retour de l'offre qu'il leur fait d'accepter le terme *homéousios*, à condition que l'on tienne les deux termes pour synonymes : « *Decernatur nihil differre unius et similis esse substantiae* ».

1. *Ibid.* 71.
2. *Ibid.* 72.
3. *Ibid.* 76-77.

Date veniam, fratres, quam frequenter poposci : ariani non estis, cur negando *homousion* censemini ariani [1]?

Les hommes de conciliation sont exposés à prêter à leurs adversaires une bonne volonté qu'ils n'ont pas : saint Hilaire a dû être victime de cette noble illusion. Il est permis de croire aussi que les formules qu'il concilie en les interprétant ne sont pas synonymes autant qu'il le dit. De ce qu'un homoousien comme Hilaire est sincèrement d'accord avec un homéousien comme Basile d'Ancyre pour condamner l'anoméisme, il ne s'ensuit pas que l'anoméisme soit tout l'arianisme et que les homéousiens ne soient pas un peu ariens. C'est le point faible du livre généreux d'Hilaire [2]. Tillemont a dit de lui : « Il excuse tout ce qui se peut excuser. Il donne un bon sens à tout ce qui en peut recevoir. Il justifie tout ce qui n'est pas absolument mauvais, tant pour ne pas aigrir les Orientaux, et les pouvoir porter d'un état qui luy sembloit tolérable mais dangereux, à un autre qui fust entièrement parfait, que pour empescher les évêques de France de rompre sans nécessité avec des personnes qui pouvoient servir la vérité [3] ».

Libère et Hilaire avaient tendu la main à Basile d'Ancyre : personne ne l'a jamais reproché à saint Hilaire. Le pape Libère sera moins bien traité ! Pour le moment, Constance II lui sut gré de ce qu'il avait

1. *Ibid.* 88.
2. Hilaire lui-même (*ibid.* 89 et 90) n'est pas sans appréhension sur la parfaite sincérité des homéousiens. Athanase paraît avoir eu plus de confiance, il jugeait d'ailleurs à ce moment la situation comme Hilaire et estimait qu'on ne devait pas repousser Basile d'Ancyre comme un arien, sous prétexte qu'il n'acceptait pas l'*homoousios*, mais comme un frère, du moment qu'il admettait le ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός nicéen. ATHANAS. *De synodis*, 41.
3. TILLEMONT, t. VII, p. 445.

travaillé à une paix dont on croyait les conditions sûres et acquises. La sentence d'exil qui avait relégué Libère en Thrace fut levée, le pape rentra à Rome. « les évêques réunis à Sirmium, dit Sozomène, écrivirent à Félix qui gouvernait alors l'Église romaine et au clergé de cette ville qu'ils eussent à recevoir Libère ; que les deux évêques occuperaient ensemble le siège apostolique et feraient d'accord les fonctions sacerdotales; qu'il fallait jeter dans l'oubli tous les événements fâcheux qui s'étaient produits à propos de l'ordination de Félix et de l'absence de Libère. » Sozomène ajoute : « Pour sa bonté et la générosité avec laquelle il avait défendu la foi devant l'empereur, Libère était aimé du peuple de Rome. Aussi y eut-il une grande émeute où l'on alla jusqu'à répandre le sang. Félix survécut peu à ces événements, et Libère présida seul à l'Église. Dieu arrangea ainsi les choses afin que la gloire du siège de Pierre ne souffrît pas de ce double gouvernement, car c'est là un signe de discorde et une chose étrangère aux règles ecclésiastiques[1]. »

Sozomène sur la foi de Sabinos assure que, au lendemain de l'entente de Sirmium, et par l'effet de la crainte qu'inspirait Constance II, l'Orient et l'Occident parurent d'accord sur la foi[2]. L'empereur voulut cependant mettre à exécution ses menaces contre Eudoxe et les anoméens, en convoquant à Nicée un

1. SOZOM. IV, 15.

2. SOZOM. IV, 16 : ἐδόκει τότε διὰ τὸν τοῦ βασιλέως φόβον Ἀνατολὴ καὶ Δύσις ὁμοφρονεῖν περὶ τὸ δόγμα. PHILOSTORG. IV, 8 (BIDEZ, p. 61-62). a gardé un mauvais souvenir du temps où Basile d'Ancyre a été tout-puissant. A l'en croire, Basile aurait accusé Eudoxe et Aëtius d'avoir conspiré avec le César Gallus. Il aurait obtenu l'exil de 70 évêques qu'il jugeait ariens trop avancés. Par contre, les adhésions à l'homoiousianisme ne se comptèrent bientôt plus. Mais cette toute-puissance de Basile fut de courte durée. *Ibid.* 9.

concile qui les jugerait, comme jadis à Nicée Constantin avait fait juger Arius. Basile d'Ancyre fut effrayé du choix de Nicée. Il proposa Nicomédie : on y convoquerait de tout l'Empire, par lettres du prince, les évêques les plus éminents par l'intelligence et par la parole, ils représenteraient l'épiscopat. Sur ces entrefaites, Nicomédie fut ruinée par un tremblement de terre[1]. — Constance II se retourna vers Basile d'Ancyre pour lui demander conseil : Basile cette fois accepta Nicée, et l'empereur y convoqua pour le commencement de l'été 359 tous les évêques du monde romain, en n'excusant que ceux à qui leurs infirmités interdiraient le voyage, et encore à condition qu'ils se fissent représenter au concile par des prêtres ou des diacres chargés d'exprimer leur *sententia*. Puis, après avoir lancé les convocations pour Nicée, Constance II fut pris de scrupules, ou on lui en suggéra : il manda à Basile d'écrire aux évêques et de leur demander de désigner eux-mêmes la ville où ils estimaient plus à propos de s'assembler[2].

Basile, en possession de la confiance de l'empereur, était devenu l'arbitre de l'Église universelle. Il recourait pour restaurer l'union à un concile œcuménique, et on pouvait pronostiquer qu'un nouveau concile de Nicée tenu dans les circonstances présentes lui donnerait raison, comme déjà le pape Libère lui avait donné raison : l'arianisme anoméen, l'arianisme d'Arius, aurait été forclos, et l'union restaurée entre l'Orient et l'Occident par une transaction, dont il restait à fixer les termes.

1. Hieronym. *Chronicon*, a. 358 (éd. Helm, p. 241) : « Nicomedia terrae motu funditur eversa, vicinis urbibus ex parte vexatis. » La catastrophe est du 24 août 358.

2. Sozom. *loc. cit.*



Basile d'Ancyre fut à ce moment même évincé de la confiance de Constance II. Les ariens radicaux obtinrent du prince que, au lieu de réunir un concile, on en réunirait deux : les Occidentaux seraient convoqués à Rimini, les Orientaux à Séleucie d'Isaurie [1]. On décida en même temps de présenter aux deux conciles un même formulaire, qui fut dressé à Sirmium le 22 mai 359. On lisait en tête [2] :

La foi catholique a été exposée en présence de notre maître le très pieux et triomphant empereur Constance Auguste, éternel, vénérable, sous le conuslat de Fl. Eusèbe et Fl. Hypatius, clarissimes, le onze des calendes de juin...

Constance II accepta le formulaire, sans s'offenser de voir qu'il contredisait sa lettre aux Antiochiens de l'année précédente. Aux Antiochiens, en effet, il avait demandé de croire le Fils semblable au Père selon la substance (κατ' οὐσίαν ὅμοιος τῷ πατρί). Maintenant, il répudiait le terme de substance, ce qui était du même coup répudier la doctrine homéousienne de Basile d'Ancyre. « Quant au terme de οὐσία que les Pères ont employé avec simplicité, mais qui, inconnu des fidèles, leur cause du scandale, comme il n'est pas dans les Écritures, il a paru bon de le supprimer et d'éviter à l'avenir toute mention de οὐσία à propos de Dieu, les Écritures ne parlant jamais de οὐσία à propos du Père et du Fils. » On ajoutait, il est vrai, une déclaration antianoméenne : « Nous disons que le Fils est

1. Sozom. iv, 16.
2. Hahn, p. 204-205.

semblable au Père en toutes choses (ὅμοιον δὲ λέγομεν τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ κατὰ πάντα), ainsi que les saintes Écritures le disent et l'enseignent[1]. » — Basile d'Ancyre était venu à Sirmium *ad comitatum*, il prenait part à ces préliminaires, mais il n'était plus écouté : les radicaux, Ursace, Valence, Eudoxe, Acace, ce dernier surtout, instruit et souple, étaient les maîtres, grâce à un ami d'Eudoxe, anoméen comme lui, l'eunuque Eusèbe, ministre de la maison impériale[2].

Les évêques occidentaux convoqués à Rimini d'ordre de Constance II, le préfet Taurus eut pour instruction de ne pas les laisser se séparer avant d'avoir souscrit un même formulaire de foi : le consulat était promis à Taurus, s'il réussissait. Les évêques d'Illyricum, d'Italie, d'Afrique, d'Espagne et de Gaule arrivèrent, tous leurs frais payés par l'empereur : il n'y eut que quelques évêques d'Aquitaine, de Gaule et de Bretagne, à trouver cette offre indécente, et à vouloir venir à leurs frais[3]. — A Rimini, il n'y a pas moins de quatre cents et quelques évêques présents; la majorité est nicéenne; la minorité, à la remorque d'Ursace, de Valens, de Germinius, ne compte que quatre-vingts évêques. L'Église de Rome n'est pas représentée. La majorité nicéenne fait d'abord bonne contenance, mais le préfet Taurus gagne du temps, excède ou travaille les résistances : après sept mois de pourparlers, les malheureux évêques souscrivent à ce qu'exigeait Constance II. — A Séleucie, le ques-

1. *Ibid.*

2. SOZOM. IV, 16 : Εὐσέβιος ὁ τοῦ βασιλέως οἴκου προεστὼς εὐνοῦχος, Εὐδοξίῳ ἐπιτήδειος ὢν καὶ ἄλλως ὁμόδοξος, — Sozomène ajoute — καὶ πολλοὶ τῶν ἐν δυνάμει χάριν αὐτῷ Εὐσεβίῳ φέροντες. Cet eunuque Eusèbe doit être le même que nous avons vu intervenir à Milan dans le colloque du pape et de l'empereur.

3. SULP. SEV. *Chronic.* II, 41 (p. 94).

teur du sacré palais, Léonas, joue le rôle du préfet Taurus à Rimini. Les évêques orientaux venus à Séleucie ne dépassent pas cent cinquante. Bien que Basile d'Ancyre n'ait plus le prestige de la faveur impériale, qui a passé à l'évêque de Césarée Acace, c'est autour de Basile que la majorité du concile se forme : les Acaciens, mis en minorité, se retirent, Léonas se retire avec eux. — Constance II a décidé que les deux conciles, leurs sessions une fois closes, lui délégueraient chacun dix évêques : les délégués de Rimini, conduits par Ursace et Valens, arrivent à Constantinople pour y apporter leur soumission, les délégués de Séleucie ne peuvent plus que se soumettre. L'union est acquise pitoyablement le 31 décembre.

Dans les premiers jours de janvier 360, un concile se tint à Constantinople, qui fut la conclusion des tractations de Rimini et de Séleucie, c'est-à-dire qu'il consacra le formulaire de Sirmium du 22 mai 359. Le Fils était déclaré semblable au Père conformément aux Écritures (ὅμοιον τῷ πατρὶ κατὰ τὰς γραφάς) : le terme de οὐσία était répudié, comme une cause de trouble pour les peuples, et parce qu'il était étranger aux Écritures : « Car jamais les Écritures ne parlent de οὐσία à propos du Père et du Fils, et il ne convient pas davantage de parler de ὑπόστασις à propos du Père, du Fils et du saint Esprit [1]. » A l'*homéousianisme* de Basile d'Ancyre, qui était acceptable en un sens, car il n'excluait pas le consubstantiel nicéen et en pouvait préparer la pleine intelligence et la restauration, Acace substituait l'*homéisme*, l'homéisme « selon les Écritures », formule vague qui n'excluait pas l'*anoméisme* d'Arius et d'Aëtius. Par contre, Acace répu-

1. HAHN, p. 208-209.

diait radicalement toute formule où entrait le terme de οὐσία, c'est dire qu'il répudiait Nicée et son ὁμοούσιος tout comme le ὁμοιούσιος des Orientaux modérés. Il inaugurait une orthodoxie de trompe-l'œil, mais cette orthodoxie était celle que réclamait Constance II, et elle assura jusqu'à l'avènement de Théodose la suprématie de l'épiscopat politiquant qui l'avait inventée.

Dans le temps où la suprématie des homéens était inaugurée par le concile de Constantinople (janvier 360), à Paris le César Julien, qui (depuis 355) gouvernait les Gaules, était fait Auguste par ses soldats (entre mars et mai 360). Du coup, la politique ecclésiastique de Constance II se trouva limitée à l'Orient, et l'Occident respira dans sa foi nicéenne. L'année suivante, Julien se trouva seul empereur, du fait de la mort de Constance II (3 novembre 361) : l'Église allait connaître d'autres épreuves.

IV

Celles qu'elle venait de traverser sous le règne de Constance II seul empereur, entre 350 et 361, se ramenaient à une cause unique, qui était la confiscation de l'autonomie ecclésiastique par un prince chrétien, à la suggestion et au bénéfice d'une faction hérétique.

Dès 353, Constance II a été gagné au dessein de sacrifier Athanase. Rome s'y oppose et demande un concile général. Constance II accorde un concile des évêques des Gaules, qu'il convoque à Arles (353), auquel il assiste, auquel il arrache la condamnation d'Athanase, en menaçant d'exil les récalcitrants. Rome insiste pour avoir un concile général. Constance convoque, en effet, les évêques d'Occident et d'Orient à Milan (355), les fait délibérer dans le palais impérial, leur impose la condamnation d'Athanase. L'évêque de Rome, Libère, refuse d'y souscrire. Constance II fait chasser Athanase d'Alexandrie *manu militari*, et installer un intrus à sa place. Le pape Libère refuse encore de reconnaître les faits accomplis. Constance II l'exile en Thrace et lui fait donner un successeur à Rome (356). Désormais, la question d'Athanase étant comme vidée, la question du *Nicaenum* se pose : Constance II accepte qu'on lui substitue un formulaire anoméen, le formulaire de Sirmium de 357, qui sera soumis à la signature de tout l'épiscopat du monde romain. Une opposition se dessine dont Basile d'An-

cyre est le leader et qui propose une formule de ralliement nettement antianoméenne : le pape Libère l'accepte, l'Occident et l'Orient semblent prêts à l'accepter. Mais Constance II abandonne Basile d'Ancyre pour suivre Acace de Césarée, et accepter le formulaire de Sirmium de 359, antianoméen, mais tout autant antinicéen. L'empereur convoque les évêques d'Occident à Rimini, les évêques d'Orient à Séleucie, et leur impose d'autorité le formulaire de 359. Un semblant de concile tenu à Constantinople, en janvier 360, consacre la répudiation du *Nicaenum* et le triomphe de l'équivoque à laquelle le *Nicaenum* coupait court. Tel est le bilan de la politique ecclésiastique de Constance II, si tant est qu'on puisse parler de politique là où il n'y a que gâchis, et qualifier d'ecclésiastique une politique qui a faussé l'institution synodale et pensé déconsidérer le concile de Nicée.

Ce spectacle serait douloureux infiniment, si, à ce moment même, le catholicisme n'avait trouvé dans quelques voix éloquentes et courageuses les protestations qui expriment sa conscience profonde.

*
* *

Il existe une pièce aussi belle que le dialogue de Libère et de Constance II, c'est la lettre d'Hosius que nous a conservée Athanase [1]. En 356, dans le même temps où il ne réussissait pas à séduire le pape Libère, Constance II entreprenait de séduire le vieil Hosius, Dans son récit, Athanase [2] imagine que les évêques

1. L'*Historia Arianorum* dans laquelle Athanase l'a insérée, date de 358. La lettre a dû être écrite en 356.
2. *Histor. Arian.* 42.

ariens écoutés à la cour s'adressent à l'empereur : « Nous avons tout fait, disent-ils, nous avons exilé l'évêque des Romains, nous avons exilé avant lui des évêques et des évêques, nous avons mis la terreur partout, mais tout cela n'est rien tant qu'Hosius reste... Il mène les conciles, et, quand il écrit, partout on l'écoute : c'est lui qui à Nicée a été l'auteur du symbole, c'est lui qui a déclaré hérétiques les Ariens... C'est à lui qu'il faut s'en prendre, sans regarder à son grand âge ; car notre hérésie n'a pas appris à respecter les cheveux blancs des vieillards. » Pardonnons à Athanase de dramatiser ainsi les choses. Retenons[1] que Constance II fait venir Hosius *ad comitatum*, qu'il essaie de le gagner à la condamnation d'Athanase, et qu'il n'y réussit pas mieux qu'avec Libère : Hosius est renvoyé à Cordoue. Mais à la cour le parti redouble de plaintes et d'instances, les eunuques poussent l'empereur. Constance II écrit à Hosius des lettres tantôt enjôleuses, tantôt menaçantes, pour obtenir qu'il abandonne Athanase. Il faut lire la réponse d'Hosius[2].

J'ay confessé [J.-C.] dans la persécution que Maximien vostre ayeul excita contre l'Eglise. Si vous voulez la renouveller, vous me trouverez disposé à tout souffrir plutôt que de trahir la vérité et de répandre le sang de l'innocence. Je ne suis ébranlé ni par vos lettres, ni par vos menaces : il est inutile de les continuer.

Il vous sera plus avantageux de renoncer aux sentiments d'Arius, de ne point écouter les Orientaux, de ne point ajouter foy à Ursace ni à Valens. Ils n'ont pas tant en vue dans ce qu'ils disent d'attaquer Athanase que d'établir leur

1. *Ibid.* 43.
2. *Ibid.* 44. Athanase la donne en grec, l'original latin nous manque donc. Je la cite dans la belle traduction de Tillemont (t. VII, p. 313).

heresie... Comment souffrez-vous encore Valens et Ursace, apres qu'ils ont protesté par écrit, que toutes leurs accusations n'estoient que des calomnies dont ils se repentoient? On ne leur a point extorqué cette retractation par force comme ils le veulent faire croire. On n'a point employé la violence des soldats pour les y contraindre. Ils la firent à l'insceu mesme de [l'empereur Constant] vostre frere : et on n'a jamais vu dans les Etats de ce prince les violences qu'on exerce aujourd'hui... S'ils se plaignent qu'on leur ait fait violence; s'ils reconnoissent que c'est un mal; si vous le desapprouvez, arrestez vous mesme vos violences : n'ecrivez plus de lettres, n'envoyez plus de comtes; rappellez les exilez... Qu'est-ce que Constant a fait de semblable à ce que nous voyons? Quel Evesque a-t-il banni? A quels jugements ecclesiastiques a-t-il voulu présider luy-mesme? Ses officiers ont-ils jamais contraint de signer la condamnation de personne? ... Ne vous engagez pas davantage, je vous en conjure.

Souvenez-vous que vous estes un homme mortel. Craignez le jour du jugement. Disposez-vous à y paroistre pur et irreprehensible. Ne vous ingerez point dans les affaires ecclesiastiques. Ne nous prescrivez rien là dessus. Apprenez plutost de nous ce que vous en devez croire.

Dieu vous a donné le gouvernement de l'Empire, et a nous celui de l'Eglise. Quiconque ose attenter à vostre autorité, s'oppose à l'ordre de Dieu. Prenez garde de mesme de vous rendre coupable d'un grand crime en usurpant l'autorité de l'Eglise. Il nous est ordonné de rendre à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu. Il ne nous est pas permis de nous attribuer l'autorité impériale. Vous n'avez aussi aucun pouvoir dans le ministere des choses saintes.

Voila ce que j'ay cru devoir vous ecrire, dans le désir que j'ay de votre salut. C'est toute la reponse que j'ay à faire à vos lettres. Je ne communiquerai point avec les Ariens. Au contraire j'anathematise leur heresie. Je ne souscrirai point à la condamnation d'Athanase dont nous avons

reconnu l'innocence avec l'Église de Rome, et avec tout un concile...

Pensez à vous, je vous en conjure. Ne vous laissez pas aller aux volontez de ces hommes perdus d'honneur et de religion... Ils emploient votre autorité pour accabler celui qu'ils haïssent. Ils veulent vous rendre l'instrument et le ministre de leurs desseins criminels. Ils cherchent à introduire l'heresie dans l'Eglise par vostre moyen... Cessez donc, prince, cessez et m'en croyez. C'est le langage que je dois vous tenir, et vous ne devez pas le mépriser.

Tillemont s'émeut à citer cette lettre : « Il n'y a rien de si grand, rien de si sage, rien de si généreux, en un mot rien de si épiscopal. » N'était ce dernier adjectif dont on ne doit pas abuser, Tillemont a raison. Il aurait même raison davantage, s'il disait que ce langage est celui que le catholicisme a donné l'exemple de tenir aux rois très chrétiens.

Hosius reproche à Constance II de s'être livré à une faction ecclésiastique, de s'être fait son instrument, de se prêter à son dessein d'introduire l'hérésie dans l'Église. Il le conjure de mettre un terme aux violences que cette faction lui impose. Il ne craint pas de lui rappeler, si peu habile que puisse être un pareil rappel, l'exemple de l'empereur Constant, son frère, qui n'a jamais commis la faute d'exiler un évêque ou de vouloir présider en personne un jugement ecclésiastique. C'est pour Hosius un point de doctrine. Et ici, en des termes qui rappellent ceux de la lettre du concile de Sardique à Constance II (343), le catholicisme énonce les principes qui règlent ses rapports avec l'État. Le prince n'a pas à s'ingérer dans le domaine ecclésiastique : le gouvernement de l'État appartient au prince, le gouvernement de l'Église aux évêques. L'Évangile et l'apôtre Paul

ont fait aux chrétiens un devoir de ne rien entreprendre sur l'autorité du prince, mais en retour le prince n'a aucun pouvoir dans le ministère des choses saintes.

*
* *

En 360, Hilaire est à Constantinople, lorsque le concile délibère qui va être le triomphe d'Acace. Hilaire adresse une suprême requête à l'empereur, son (deuxième) livre *Ad Constantium Augustum;* il supplie Constance II de l'entendre et de le laisser défendre, lui présent devant le concile, la vérité qu'il ne veut tirer que de l'Écriture. Il n'a en vue que l'honneur du prince et la paix de l'Orient et de l'Occident, à un moment critique entre tous[1]. Mais Hilaire n'est pas écouté, et, par dérision, on le renvoie en Gaule sans l'amnistier de son exil[2]. — En Gaule maintenant le César Julien est Auguste : Hilaire, qui n'a plus rien à ménager, écrit son livre *Contra Constantium imperatorem.* Ce n'est qu'une brochure, pourrait-on dire, mais dans la manière de celles de Tertullien. Elle débute par ces trois lignes qui en donnent le ton : « *Tempus est loquendi, quia iam praeteriit tempus tacendi. Christus exspectetur, quia obtinuit Antichristus* ». Constance II est cet antéchrist. Plut à Dieu que nous eussions affaire aux persécuteurs d'antan, à Néron, à Dèce, à des bourreaux, à des tortionnaires, à des étrangleurs! Nous avons affaire à un persécuteur sournois, à Constance :

1. Hilar. *Ad Constant. Aug.* ii, 10 : « Locuturus tecum sum cum honore regni tui et fidei tuae, omnia ad Orientis et Occidentis pacem proficientia, sed publica conscientia, sub synodo dissidenti, sub lite famosa. »
2. Sulp. Sev. ii, 45 (p. 98).

At nunc pugnamus contra persecutorem fallentem, contra hostem blandientem, contra Constantium antichristum, qui non dorsa caedit, sed ventrem palpat, non proscribit ad vitam, sed ditat in mortem, non trudit carcere ad libertatem, sed intra palatium honorat ad servitutem... Non contendit ne vincatur, sed adulatur ut dominetur,... Christum confitetur ut neget,... sacerdotes honorat ne episcopi sint, ecclesiae tecta struit ut fidem destruat[1].

L'invective se poursuit avec cette véhémence. Hilaire énumère dans ce style haché les violences de Constance II : les évêques jetés en prison, et toute l'armée de l'administration impériale terrorisant l'Église, « *exercitus tuos ad terrorem Ecclesiae disponis*[2] », et le prince couvrant les sanctuaires de Dieu de l'or de l'État.

Osculo sacerdotes excipis quo et Christus est proditus: caput benedictioni submittis ut fidem calces: convivio dignaris ex quo Iudas ad proditionem egressus est... Haec tua, falsa ovis, indumenta sunt[3].

Hilaire était à Séleucie, il a pris part au concile, il y a vu l'œuvre démoralisatrice de l'empereur, « *ubi reperi tantum blasphemorum quantum Constantio placebat* »[4]. Il dénonce l'équivoque du formulaire homéen imposé par l'empereur : « *O fallax blandimentum tuum! Paleis enim aquas tegis et foveas cespitibus occultas*[5] ». Il dénonce les variations de Constance II, fidèle au début de son règne à la foi de Nicée, passant ensuite à la fuyante formule eusé-

1. Hilar. *Contra Constant. imp.* 5.
2. *Ibid.* 7.
3. *Ibid.* 10.
4. *Ibid.* 12.
5. *Ibid.* 20.

bienne du concile d'Antioche *in encaeniis* de 341, pour embrasser plus tard la formule radicale d'Ursace et de Valens de 357, et ce ne sera pas la dernière, car le prince est la versatilité même : « *Tuis ipsis dissides, et adversus tuos hostis rebellas : novis vetera subvertis, nova ipsa rursum innovata emendatione rescindis, emendata autem iterum emendando condemnas* »[1]. La calamité publique est que le prince astreigne son épiscopat aux mêmes variations que lui[2]. En vérité, l'empereur se joue de l'Église, le malheureux : « *O tu sceleste, qui ludibrium de Ecclesia facis!* » Il foule aux pieds les évêques d'Orient[3]. Il jette l'anathème aux trois cent dix-huit évêques de Nicée, anathème à son propre père Constantin à qui le concile de Nicée tenait à cœur, anathème au jugement de Dieu et des hommes[4].

*
* *

Lucifer de Cagliari est un exilé lui aussi : à l'issue du concile de Milan, il a été d'ordre de Constance II relégué en Commagène : il achèvera son exil en Thébaïde, d'où il ne doit revenir qu'après la mort de Constance II, quand Julien rappellera les évêques

1. *Ibid.* 23.
2. *Ibid.* 25 : « Cuius enim tu exinde episcopi manum innocentem reliquisti?... Damnare homousion decernis, antiquitatis fidem et pietatis securitatem. Anathematizari homeousion ab his ipsis a quibus usurpatum est constituisti... Damnas quoque et substantiae nomen... Omne itaque quod probatum antea est damnare iubes... »
3. *Ibid.* 26 : « Substravisti enim voluntati tuae orientales episcopos, neque solum voluntati tuae, sed et violentiae. Mandas tibi subscriptiones Afrorum, quibus blasphemiam Ursacii et Valentis condemnaverant, reddi. Renitentibus comminaris... »
4. *Ibid.* 27 : « ... Ipse quoque pridem iam mortuus anathema tibi pater tuus est, cui nicaena synodus fuit curae, quam tu falsis opinionibus infamatam perturbas, et contra humanum divinumque iudicium cum paucis satellitibus tuis profanis impugnas. »

bannis. Les titres des brochures (si on peut dire) de Lucifer sont déjà éloquents. La première, qui peut dater de 356, est intitulée *De non conveniendo cum haereticis*. La seconde, qui doit être de 359, est intitulée *De non parcendo in Deum delinquentibus*. La troisième, *Moriendum esse pro Dei filio*, est de 360 ou de 361. On a encore de lui un *De regibus apostaticis* et un *Quia absentem nemo debet iudicare nec damnare*, ce dernier plus communément intitulé *De sancto Athanasio*. Ces œuvres d'exil, on s'en doute, sont des invectives enflammées contre Constance II. « Tu as dit que nous étions des ennemis de la paix, des adversaires de l'unité et de la charité fraternelle..., mais comment pourrions-nous nous accorder avec les pseudo-évêques ariens de ta secte[1] ? » Voilà le ton. Ne sais-tu pas « qu'il y a autant de différence entre la foi de la bienheureuse Église et ton hérésie qu'entre la lumière et les ténèbres[2] » ? Nous sommes « décidés à maintenir jusqu'à la mort la foi apostolique, celle qui a été définie à Nicée, contre ton blasphème et contre les efforts exécrables de tous tes hérétiques[3] ».

A ces protestations de l'Occident fait écho celle de l'Égypte.

*
* *

Athanase en est à son troisième exil (356-362) : il est dans le « désert », où Constance II ne se soucie pas de l'inquiéter pourvu qu'on ne le revoie plus à Alexandrie : et l'évêque fugitif écrit, ressource dernière des hommes d'action condamnés à la solitude.

1. *De non conv.* 1 et 2 (HARTEL, p. 3 et 5).
2. *Ibid.* 9 (p. 20).
3. *Ibid.* 12 (p. 26).

Mais toutes les épreuves du catholicisme retentissent dans cette solitude, et Athanase leur donne une voix, la voix qui crie dans le désert.

Un bruit est arrivé ici soudain, bruit auquel d'abord on ne croyait pas pouvoir ajouter foi, et qui ensuite s'est trouvé être la vérité même. On racontait partout que Libère, l'évêque de Rome, que le grand Hosius évêque des Espagnes, que Paulinus évêque des Gaules, que Denys et Eusèbe évêques d'Italie, que Lucifer de Sardaigne, et d'autres évêques encore, et des prêtres et des diacres, avaient été exilés, parce qu'ils ne consentaient pas à signer contre nous. Que Vincent de Capoue, que Fortunatien d'Aquilée, que Hérémios de Thessalonique, que tous les évêques d'Occident, avaient souffert violence, contrainte, outrages, jusqu'à ce qu'ils eussent promis de ne plus communiquer avec nous.

Nous étions étonnés, hésitants, quand nous est arrivée une autre nouvelle d'Égypte et de Libye : près de quatre-vingt-dix évêques étaient persécutés, les églises étaient livrées aux tenants d'Arius, seize évêques étaient exilés, d'autres avaient pris la fuite, d'autres étaient réduits à l'hypocrisie. La persécution en était à ce point que, à Alexandrie, comme les frères priaient... dans un lieu désert près du cimetière, le dux à la tête de trois mille soldats armés de glaives nus et de javelots avait marché contre les chrétiens, et qu'il s'était passé là ce que pareilles expéditions entraînent avec elles, contre des femmes et des enfants dont tout le crime était de prier Dieu..., contre des vierges..., contre des morts même dont les cadavres avaient été abandonnés aux chiens[1].

Athanase parle ainsi dans son *Apologia ad Constantium,* une apologie qu'il imagine adressée à l'empereur, qui est en réalité destinée à toute la catholicité. Plaidoyer habile, où il se défend lui-même

1. ATHANAS. *Apolog. ad Const.* 27.

d'abord contre les imputations de la faction qui, à la cour, a tout fait pour le représenter comme un séditieux; plaidoyer où il multiplie les affirmations de son loyalisme et de son respect envers le prince [1]; plaidoyer hardi tout de même, où il met sous les yeux du prince les actes qui se commettent en son nom et dont il se refuse à croire que Constance II les connaisse, loin de les avoir voulus. Les Ariens à Alexandrie sont allés jusqu'à faire fouetter dans les *Hermetaria* les vierges consacrées à Dieu, et jusqu'à prétendre qu'ils en avaient reçu l'ordre du prince. « Non, s'écrie Athanase, pas même dans les persécutions d'antan on n'a rien vu de pareil, et, si on l'a vu, il ne convenait pas que, sous le règne d'un prince qui est chrétien, la virginité reçût un tel affront, et que ces gens-là rejetassent leur cruauté sur la piété de l'empereur, car il n'y a que les hérétiques à outrager ainsi le Fils de Dieu et les vierges saintes qui se sont consacrées à lui [2]. »

L'*Apologia de fuga sua* est du même temps que l'*Apologia ad Constantium*, c'est-à-dire de 357-358. Athanase a appris que l'évêque arien d'Antioche, Léonce, et les évêques de son entourage, lui font un crime d'avoir fui d'Alexandrie et de se cacher dans le désert. Athanase se défend et on peut penser que les arguments scripturaires ne lui manquent pas, à commencer par l'exemple de Moïse fuyant dans le désert pour échapper à la colère de Pharaon. Mais Athanase n'est pas homme à seulement se défendre, il fonce sur l'épiscopat arien.

1. Il n'a pas cessé de faire prier ses fidèles pour Constance II, περὶ τῆς σωτηρίας τοῦ εὐσεβεστάτου. *Apolog. ad Const.* 14, 17, 18. Voyez *ibid.* 10 une formule liturgique de la prière pour l'empereur.
2. *Ibid.* 33.

Ce que les juges (δικασταί) *font, ce sont eux* (les évêques) *qui l'inspirent, car les juges ne sont que les valets de leurs desseins et de leur malice. Où trouver un lieu où il n'y ait point trace de leur scélératesse? Où trouver quelqu'un qui, parce qu'il ne pense pas comme eux, n'ait pas eu à subir leurs dénonciations et à redouter leurs cabales?... Où trouver une Église qui ne gémisse pas des traitements qu'ils ont infligés aux évêques?*

Athanase énumère ces Églises, depuis Antioche, où « Eustathe confesseur et orthodoxe » a été la victime des Ariens, jusqu'à Constantinople d'où ils ont chassé l'évêque Paul, pour le reléguer à Cucuse en Cappadoce et pour le faire étrangler là par les mains du gouverneur de la province, Philippe, « qui était le patron de leur hérésie et l'exécuteur de leurs meurtrières volontés[1] ». Sera-ce tout? Non, car en pleine paix on a exilé l'évêque de Rome Libère, et Paulin évêque de la métropole des Gaules, et Denys évêque de la métropole d'Italie, et Lucifer évêque de la métropole de Sardaigne, « bons évêques tous et défenseurs de la vérité », mais à qui on ne pardonne pas de repousser l'hérésie arienne. Hosius lui-même, le grand vieillard, n'est pas épargné. Enfin c'est au tour de l'Église d'Alexandrie. Et c'est comme du temps du roi Achab, qui ne pensait qu'à anéantir la vérité[2]. Pendant ce temps Léonce est tranquille à Antioche, ce Léonce qui jadis accusé d'incontinence s'est mutilé pour faire croire à sa vertu et a été pour cela même déposé de la prêtrise, ce Léonce dont « néanmoins Constance l'hérétique a eu l'audace de faire un évêque[3] ».

1. *Apolog. de fuga*, 3.
2. *Ibid.* 4-7.
3. *Ibid.* 26. Athanase est plus vif encore contre Léonce, dans l'*Hist. Arian.* 28.

Athanase n'hésite plus à appeler l'empereur hérétique.

L'*Historia Arianorum ad monachos,* qui date de 358, est la maîtresse pièce de cette littérature de protestation. Athanase n'y ménage plus rien, Constantin pas plus que Constance II. Les hérétiques sont les maîtres de la faveur impériale : soyez avec eux, fussiez-vous le plus avéré des coupables, ils feront de vous un homme honorable et « un ami de l'empereur [1] ». Soyez contre eux, votre innocence ne vous sauvera pas, ils forgeront contre vous toutes les dénonciations utiles, et une sentence du prince prononcera contre vous la peine de l'exil. Une bête redoutable est venue, c'est l'hérésie : « Elle a acheté la puissance du dehors pour atteindre à ses fins [2]. » Nous n'avons plus des évêques, mais des espions [3]. Insulte le Christ et ne te soucie pas de tes mœurs, il suffit que tu aies l'amitié du prince, tu seras fait évêque. — Athanase imagine les Ariens s'adressant à Constance II, au lendemain de Sardique, et le conjurant de prendre en main leurs intérêts menacés : « Persécute, lui disent-ils, mets-toi à la tête de l'hérésie, car elle aussi t'a pour empereur [4]. » Athanase imagine pareillement les évêques d'Occident qui lui sont fidèles résistant aux ordres de Constance II qu'ils estiment contraires au « canon ecclésiastique », et Constance II leur répondant : « Ce que j'ordonne est un canon [5]. » A ces paroles, les évêques, levant les mains vers Dieu, représentent au prince courageusement qu'il ne con-

1. *Hist. Arian.* 2.
2. *Ibid.* 3 : τὴν ἔξωθεν ἐξουσίαν ἐμισθώσατο πρὸς ἐπιβουλήν.
3. *Ibid.* : οἱ παρ' αὐτοῖς κατάσκοποι, οὐ γὰρ ἐπίσκοποι.
4. *Ibid.* 30.
5. *Ibid.* 33.

vient pas de « mêler la puissance romaine avec le gouvernement de l'Église[1] ».

Athanase est ici un publiciste qui ne s'arrête pas autant que nous souhaiterions à cet aspect de la politique de Constance II, il s'applique de préférence à en montrer l'odieux. Les eunuques de l'entourage de Constance II, auteurs responsables de sa politique, sont dénoncés par Athanase. « Ces gens, dit-il, que la loi (de l'Église) défend d'admettre à aucune délibération ecclésiastique, voici que les Ariens les traitent comme les maîtres des jugements d'Église : les eunuques décident, Constance suit... Qui écrira ces choses ? qui les annoncera à la génération à venir ? qui voudra croire alors que des eunuques, dont on ne ferait pas ses domestiques..., disposent aujourd'hui des choses ecclésiastiques, et que Constance docilement leur accorde les violences qu'il fait à tous et l'exil de Libère[2] ? » Mais Athanase a vu aussi nettement qu'Hosius la démarcation du domaine de l'État et du domaine de l'Église. Constance II, en poursuivant Athanase, prétend exécuter une sentence d'évêques.

Si c'est une sentence d'évêques, quel intérêt y a l'empereur ?... Depuis quand une sentence de l'Église reçoit-elle de l'empereur son autorité ?... Il y a eu bien des synodes jusqu'ici et bien des jugements de l'Église, mais ni les Pères n'en avaient jusqu'ici saisi l'empereur, ni l'empereur ne se mêlait des choses de l'Église[3].

On aimerait que ces attendus d'Athanase fussent

1. *Ibid.* 34 : συνεβούλευον αὐτῷ μὴ διαφθείρειν τὰ ἐκκλησιαστικά, μηδὲ ἐγκαταμίσγειν τὴν ῥωμαϊκὴν ἀρχὴν τῇ τῆς ἐκκλησίας διαταγῇ.
2. *Ibid.* 38.
3. *Ibid.* 52.

incontestables; du moins, ils posent bien la thèse de l'autonomie de l'Église, et c'est le principal. Athanase ne laisse pas d'avoir pleinement raison quand il reproche, avec insistance, aux Ariens d'avoir, eux, cherché pour leur hérésie l'appui de « la puissance du dehors[1] ». Ils ne répondent pas aux arguments, dit-il, mais ils traînent leurs contradicteurs devant les juges et les ducs[2]. Les gens qu'ils ne peuvent convertir à leur hérésie, ils les rouent de coups, ils les jettent en prison. Athanase retrouve là une maxime de Tertullien :

Le propre d'une religion n'est pas d'imposer, mais de persuader. Le Seigneur n'a fait violence à personne, il laissait chacun libre, et disait à tous : « Si quelqu'un veut me suivre... » et à ses disciples : « Est-ce que vous aussi vous voulez partir? » Va-t-on faire le contraire du Sauveur, et, après s'être donné Constance pour chef antichrétien de l'impiété (arienne), *va-t-on faire de Constance l'Antéchrist*[3]*?*

Athanase est tout disposé à croire que Constance II en effet ressemble fort à l'Antéchrist :

Que lui manque-t-il des traits de l'Antéchrist?... Quand l'Antéchrist paraîtra, ne trouvera-t-il pas pour tromper (les élus) *la voie toute tracée par Constance?* (L'empereur) *n'a-t-il pas transporté des églises dans ses palais les jugements* (ecclésiastiques, et ne prétend-il pas les prononcer) *lui-même*[4]*?*

1. *Ibid.* 66 : διὰ τῆς ἔξωθεν ἐξουσίας ἐκδικεῖν ταύτην ἐπεχείρησαν.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.* 67,
4. *Ibid.* 76. A relever la déclaration d'Athanase : οὐ γὰρ ῥωμαϊκή ἐστιν ἡ κρίσις, ἵν' ὡς βασιλεὺς πιστευθῇς, ἀλλὰ περὶ ἐπισκόπου ἐστὶ τὸ κρῖμα.

Et Athanase de rappeler la scène, à Milan, où voyant s'embarrasser les accusateurs d'Athanase devant la fermeté des évêques qui le défendaient, Constance II se dressa en disant : « C'est moi qui accuse Athanase. » Voilà bien l'Antéchrist, poursuit Athanase. « Il est revêtu du christianisme, il entre dans les lieux saints, il s'y tient debout, il y fait le désert. il viole les canons, il impose ses décrets par la force[1]. »

*
* *

Constance II a permis à Libère de revenir à Rome, en 358, et Rome a accueilli son évêque légitime avec allégresse, avec trop d'allégresse sans doute, car l'empereur a dû en prendre ombrage. Constance II avait écrit aux Romains en leur rendant Libère : sa lettre, lue en plein cirque, fut accueillie par des clameurs hostiles et des quolibets [2]. Lorsque, en 360, à la suite du concile de Constantinople, la faction acacienne victorieuse obtint l'exil de Basile d'Ancyre, on fit valoir contre lui pour le perdre qu'il était responsable de « ce qui s'était passé dans l'Église romaine [3] ». Il dut se produire à Rome entre le retour de Libère et la mort de Constance II une situation troublée, qui explique qu'en 359 l'Église romaine n'ait pas été représentée à Rimini, et que la papauté ait à ce moment passé par une sorte de captivité.

Et comme si cette captivité ne suffisait pas, on s'appliqua à calomnier Libère. Des lettres furent

1. *Ibid.* 77.
2. THEODORET. *H. E.* II, 17 (PARMENTIER, p. 137).
3. SOZOM, IV, 24.

mises en circulation, que nous possédons encore, et autour de l'authenticité desquelles on discute toujours[1]. — Nous avons rencontré la première, attribuée au début du pontificat de Libère, et si parfaitement en contradiction avec l'histoire connue et certaine que l'on ne peut hésiter à la regarder comme un faux[2]. On estime avec raison que si cette première lettre est un faux, les trois autres, qui s'y raccordent et forment bloc avec elle, sont également apocryphes. D'abord, la lettre *Pro deifico timore,* soi-disant adressée « aux prêtres et évêques orientaux »; ensuite, la lettre *Quia scio vos,* à Ursace, Valens et Germinius; enfin, la lettre *Non doceo sed,* à Vincent de Capoue[3]. Ces trois lettres, comme la lettre *Studens paci,* ont pour but d'affirmer que Libère a souscrit et souscrit encore à la condamnation d'Athanase, que Libère entend être en communion avec les Orientaux, adhère au formulaire (anoméen) de Sirmium (de 357), prie les Orientaux et nommément Ursace, Valens et Germinius d'obtenir de Constance II qu'il soit rappelé d'exil et ramené à Rome. — Le texte de ces lettres est entrecoupé d'invectives d'un copiste contre l'impiété de l'auteur supposé : «... *Anathema tibi a me dictum, Liberi, et sociis tuis... Iterum tibi anathema et tertio, praevaricator Liberi... Praevaricatori anathema una cum Arianis a me dictum...* » Personne ne pense à attribuer à saint Hilaire ces invectives. On ne lui attribue même pas le fait d'avoir

1. J. ZEILLER, « La question du pape Libère », *Bull. anc. litt. et arch. chrét.* 1913, p. 20-31, pour l'état de la question à cette date.

2. C'est la lettre *Studens paci* (JAFFÉ † 207), conservée dans HILAR. *Fragm.* IV : « Dilectissimis fratribus et coepiscopis nostris universis per orientem constitutis... »

3. Lettre *Pro deifico* (JAFFÉ † 217), HILAR. *Fragm.* VI, 5-7. Lettre *Quia scio vos* (JAFFÉ † 218), *ibid.* 8-9. Lettre *Non doceo sed* (JAFFÉ † 219) *ibid.* 10-11.

inséré dans son dossier la lettre *Studens paci*, pas plus que les trois autres : cette quadruple insertion constitue dans l'œuvre d'Hilaire une interpolation. Ces lettres apocryphes ayant dû être jetées dans la circulation par ceux dont elles servaient les plans, on ne peut penser qu'aux auteurs du formulaire anoméen de Sirmium de 357, Germinius, Ursace et Valens. En 358, en donnant les mains à la condamnation de l'anoméisme, Libère paraît avoir voulu protester contre l'imputation de l'avoir adopté par ses lettres supposées de 357. — Mais ces faux ont fait leur œuvre de calomnie. Quand saint Jérôme écrit : « *Liberius taedio victus exilii in haeretica pravitate subscribens Romam quasi victor intraverat* »[1], sûrement Jérôme fait allusion aux misérables lettres qu'on attribuait à Libère, sans remarquer que Libère, après une pareille trahison, n'aurait pas été accueilli à Rome comme un vainqueur. Jérôme n'est pas le seul à avoir ajouté foi à l'incroyable calomnie que Libère ait pu accepter l'anoméisme[2].

En dehors de ces faux et des témoins qui ont été trompés par eux, les témoins à charge qui déposent

1. Hieronym. *Chronicon*, a. 349 (Helm, p. 237). Dans le *De viris inl.* 97, parlant de Fortunatien évêque d'Aquilée, Jérôme écrit : « In hoc habetur detestabilis quod Liberium, romanae urbis episcopum pro fide ad exilium pergentem, primus sollicitavit ac fregit et ad subscriptionem haereseos compulit ». Cette information de Jérôme dépend de la lettre *Quia scio vos*.

2. L'auteur du récit *Quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos* (qui se lit dans le *Libellus precum* adressé en 383 aux empereurs Valentinien, Théodose et Arcadius par deux prêtres lucifériens de Rome) raconte que Constance II à Rome (donc en 357) aurait répondu aux instances des Romains qui lui redemandaient Libère : « Habetis Liberium, qui, qualis a vobis profectus est, melior revertetur ». L'auteur ajoute : « Hoc autem de consensu eius, quo manus perfidiae dederat, indicabat ». *Epistulae, coll. Avellana*, éd. Guenther, t. I, p. 2. Le mot *perfidia* est une allusion au formulaire anoméen de 357. Cette imputation dépend encore des fausses lettres de 357.

contre Libère se réduisent à deux, et ils sont graves, car ce sont saint Athanase et saint Hilaire, mais ils ne font pas une preuve. — Athanase écrit : « Libère fut exilé : deux ans après il céda, et effrayé par les menaces de mort il souscrivit[1] ». Et ailleurs : « Libère, évêque de Rome, bien qu'il n'ait pas supporté jusqu'à la fin l'épreuve de l'exil, est resté cependant en exil deux ans, victime de (exactement : connaissant) la conjuration menée contre nous[2] ». Ces quatre lignes sont tout le témoignage d'Athanase. Elles prouvent que Libère a été rappelé après deux ans d'exil, tandis que les autres évêques exilés pour la même cause restaient exilés. Elles prouvent que Libère a souscrit, mais à quoi? Athanase ne pense pas aux fausses lettres de 357, mais à une souscription donnée après deux ans d'exil, donc en 358. Athanase pense à une souscription pour prix de laquelle Libère a vu finir son exil. Athanase pense aux exilés qui ont souffert l'exil pour n'avoir pas voulu abandonner sa cause : il note que Libère ne lui a eu que deux ans de fidélité, il ne suggère aucunement que Libère ait capitulé sur un article de foi. — Saint Hilaire est moins probant encore. Il écrit dans son *Ad Constantium* : « Tu as porté la guerre jusqu'à Rome, tu en as arraché l'évêque, et, malheureux, je ne sais si tu n'as pas été plus impie en l'y renvoyant qu'en exilant, *nescio utrum maiore impietate relegaveris quam remiseris*[3] ». Cette invective vise Constance II, auquel Hilaire reproche d'avoir mis le désordre dans tant d'Églises, Alexandrie, Trèves, Milan, Rome, Toulouse. En ce qui

1. Athanas. *Hist. Arian.* 41.
2. *Apolog. Arian.* 89.
3. Hilar. *Contra Constant.* 11.

concerne Rome, Hilaire peut faire allusion à ce que Constance II a ramené Libère en maintenant Félix, et aux séditions qui s'en sont suivies. Hilaire n'aurait pas pu reprocher à Libère l'attitude conciliante qu'il prit en 358 envers Basile d'Ancyre, puisque cette attitude était pareillement celle d'Hilaire. D'autre part, supposé que Libère eût accepté le formulaire inacceptable de 357, comment expliquer que Constance II ait attendu à 358 pour le ramener à Rome[1]?

Restent les témoins à décharge que l'on peut citer pour la défense de Libère. D'abord, ceux qui paraissent ignorer toute capitulation de Libère, et qui ne l'auraient pas tue s'ils l'avaient connue : on peut citer, sinon saint Hilaire, au moins saint Phebadius d'Agen et Lucifer de Cagliari, plus tard saint Épiphane et Sulpice Sévère. Viennent ensuite les témoignages favorables à Libère, dont le plus probant est la fidélité du peuple de Rome, qui, assure Sozomène, « l'aimait pour le courage avec lequel il résistait à l'empereur sur le point de doctrine[2] ». On en a une attestation dans l'épitaphe métrique retrouvée par De Rossi et qui, si elle présente plus d'une énigme encore, est sûrement l'épitaphe du pape Libère. On y lit des éloges aussi nets que ceux-ci : ses père et mère sont loués,

1. Ce dernier argument exclut l'hypothèse de deux capitulations de Libère, l'une en 357 (suggérée par les fausses lettres), l'autre en 358. — Philostorge (IV, 3, BIDEZ, p. 60) associe la capitulation de Libère et celle d'Hosius, et entend que Libère a condamné en même temps Athanase et l'ὁμοούσιος. En cela, Philostorge dépend de l'hypothèse qui place la capitulation de Libère en 357, hypothèse suggérée par les fausses lettres.

2. SOZOM. IV, 15 : καλὸν καὶ ἀγαθὸν τὸν Λιβέριον καὶ ἀνδρείως ὑπὲρ τοῦ δόγματος ἀντειπόντα τῷ βασιλεῖ, ἠγάπα ὁ τῶν ῥωμαίων δῆμος. Cf. THEODORET. *H. E.* II, 17 (p. 137).

qui confessorem talem genuere potentem
atque sacerdotem sanctum, sine felle columbam,
divinae legis sincero corde magistrum.
Haec te nascentem suscepit Ecclesia mater
uberibus fidei nutriens devota beatum
qui pro se passurus eras mala cuncta libenter.

. . . .

Dignus qui merito inlibatus iure perennis
huic tantae sedi Christi splendore serenae
electus fidei plenus summusque sacerdos,
qui nivea mente immaculatus papa sederes,
qui bene apostolicam doctrinam sancte doceres.

. . . .

Haec fuit, haec semper mentis constantia firma,
discerptus tractus profugatusque sacerdos.

. . . .

Per Patris ac Filii nomen cui credimus omnes...
spem gerimus cuncti proprie nos esse beatos
qui sumus hocque tuum meritum fidemque secuti[1].

La fidélité des Romains à leur évêque ne s'exprimerait pas en ces termes, si cet évêque n'avait pas été contredit, c'est possible, mais si cet évêque n'avait pas été un *immaculatus papa*, et si sa constance n'avait pas été *semper firma*.

Trente-trois ans après la mort de Libère, le pape Anastase son successeur, écrivant à l'évêque de Milan Venerius, ne s'exprimait pas autrement. Il rappelait les saints évêques qui avaient résisté à Constance II, et qui avaient souffert l'exil pour la bonne cause :

... Pro qua exilium libenter tulerunt qui sancti tunc episcopi sunt probati, hoc est Dionysius mediolanensis

1. De Rossi, *Inscript.* t. II, p. 83 et 85. Duchesne, *Lib. pont.* t. I, p. 209-210.

Dei servus divina instructione compositus, vel eius secuti exemplum sanctae recordationis Ecclesiae romanae Liberius episcopus, Eusebius quoque a Vercellis, Hilarius de Galliis, ut de plerisque taceam quorum potuerit in arbitrio residere cruci potius adfigi quam Deum Christum (quod ariana cogebat haeresis) blasphemarent aut filium Dei Deum Christum dicerent creaturam Domini[1].

Les sentiments de Libère tels qu'ils nous sont connus par ses lettres authentiques, justifient pleinement ces hommages. Il a manqué à Libère, il a manqué à la papauté de Libère, de tenir le langage éclatant d'Hilaire ou d'Athanase. Dans les années critiques, entre 358 et 361, il a manqué à Libère d'être en situation d'élever la voix : du moins Rimini ne l'a pas vu souscrire à sa défaillance et pas davantage Constantinople. Il a été tenu isolé, condamné au silence; ses efforts pour la paix et l'unité ont été trahis; son autorité a été avilie par la calomnie : mais le désarroi de l'épiscopat universel dans cette crise inouïe jusque-là est une bonne preuve que cet épiscopat universel ne peut pas se passer de la primauté du successeur de Pierre.

1. J. van den Gheyn, « La lettre du pape Anastase I[er] à saint Venerius, évêque de Milan », *Revue d'hist. et de litt. relig.* 1899, p. 1-12.

CONCLUSIONS

Le récit que l'on vient de lire est celui des rapports de l'Église et de l'État, depuis les Sévères jusqu'à Constance II.

Nous avons vu l'Empire romain traiter d'abord le christianisme comme une *religio illicita :* c'est le régime antérieur à Alexandre Sévère, régime de persécution intermittente et de perpétuelle menace. Lié, en vertu des réformes religieuses d'Auguste, à des cultes officiels, principalement au culte impérial de Rome et d'Auguste, l'État se fait une loi de protéger cette religion romaine contre le christianisme qu'il tient pour un athéisme.

Le christianisme, traité avec cette rigueur aveugle, ne laisse pas de professer dès la première heure l'obligation de conscience pour ses fidèles de se soumettre à l'État avec un loyalisme qui n'est limité que par le respect de la loi de Dieu. Au prix du sang de ses martyrs et de l'intrépidité de ses fidèles, le christianisme parviendra à imposer à l'État le respect du domaine de Dieu et de la conscience.

L'Empire romain commença par ne pas appliquer persévéramment la prohibition dont il avait frappé le christianisme. Toute intermittence dans l'application d'une loi tend à créer un état de fait, et « l'état

de fait en se prolongeant se transforme en état de droit par le seul effet de sa durée[1] ». Il en fut ainsi du christianisme primitif.

Le miracle fut qu'il dura, et qu'il dura en croissant.

L'empereur Alexandre Sévère reconnut le droit d'exister au christianisme qui existait en fait depuis près de deux siècles. Le même prince lui octroya le droit de posséder. En d'autres termes, Alexandre Sévère le fit entrer dans la condition commune des cultes licites.

La tolérance d'Alexandre Sévère suppose chez ce prince un jugement éclairé et favorable sur le contenu du christianisme. Mais il s'en faut que le christianisme ait été dès lors assuré contre les retours du nationalisme persécuteur. La religion romaine, issue des réformes d'Auguste, restait un bloc que n'entamait ni le progrès du droit romain, ni le progrès de la philosophie, ni l'évolution de la religiosité païenne elle-même : elle a inspiré toutes les persécutions, elle a fait le caractère sectaire des persécutions, qui, au cours du IIIe siècle et jusqu'à la dernière, a été de plus en plus accusé.

Le danger pour l'avenir du christianisme n'était pas dans cette violence de la *superstitio* qui se défendait : il eût été dans la formation d'une religiosité nouvelle, s'interposant entre le christianisme et le paganisme, sous la forme d'un théisme abstrait et neutre. Aurélien y pensa-t-il? On peut en douter. Constance Chlore y inclina peut-être. Pareille réforme n'entra pas dans les plans de Dioclétien. A la fin de la dernière persécution, la religion romaine était à bout et le christianisme plus vivant que jamais.

1. Cette formule est de M. Briand.

Au moment de l'entrevue de Constantin et de Licinius, à Milan, on put croire que l'Empire romain, s'attachant au théisme neutre que nous avons dit, allait poser comme principe premier de sa politique religieuse, l'égale liberté de tous les cultes voués à la divinité, la liberté étant rendue au christianisme, assurée aux vieux cultes officiels ou licites, Constantin et Licinius ne professant plus que le culte de la divinité qui est dans le ciel.

Mais si telle était la pensée de Licinius, celle de Constantin était bien au delà de cette neutralité. Au lendemain de sa victoire au pont Milvius, Constantin n'a pas eu seulement le dessein de liquider dans tout l'Empire le régime de persécution, il a entendu donner au christianisme une liberté privilégiée, et affirmer que les vieux cultes officiels, dont il maintenait le statut, ne devaient plus le compter comme leur fidèle. Et quand, en 324, Constantin fut devenu seul empereur, l'Empire romain se trouva avoir en matière de religion inauguré un droit public nouveau.

Le principe, si fermement posé par Rome, de la séparation des magistratures et des sacerdoces, fut maintenu. Le principat resta l'unique point d'insertion du pouvoir civil dans la religion. Toutefois, le prince s'inclinait devant ce qu'il appelle lui-même « la sainte loi » du christianisme, c'est-à-dire devant une loi qui était de Dieu, donc intangible aux hommes. Le prince, en qualité de *Pontifex Maximus*, avait été le tuteur des dieux et le grand maître des sacerdoces officiels : le catholicisme ne lui laissait le rôle que de donateur et de protecteur, et entendait maintenir intégralement son autonomie intérieure. Constantin accepta cette conception des rapports de

l'État et de l'Église. Le fait qu'il l'ait acceptée est bien la preuve décisive qu'il était converti. Ce fut la grande victoire du catholicisme, au moment de la paix constantinienne, de ne pas se jeter dans les bras du prince chrétien, de lui imposer au contraire l'indépendance du domaine ecclésiastique dans le domaine de l'ordre public, et de n'accepter du prince que ses services.

M. Schwartz, qui a le mérite avec les historiens d'aujourd'hui de ne pas douter de la sincérité religieuse de Constantin, voudrait qu'il ait été conduit à « s'associer avec l'Église », en vue de la monarchie universelle qui était dans ses plans, et insinue que ce calcul manifeste « la perspicacité diabolique d'un dompteur du monde ». D'autre part, M. Schwartz considère Constantin comme le fondateur d'une Église nouvelle, qui est l'Église d'État (*Reichskirche*) et qui désormais se substitue à la vieille ἐκκλησία, celle qui avait eu l'honneur de résister à l'Empire et au monde. J'ai peur qu'il n'y ait là une généralisation moins historique qu'oratoire. Le catholicisme, en effet, en n'abdiquant pas son autonomie intérieure en retour de la protection du prince converti, témoigne qu'il continue l'Église qui n'a rien voulu céder aux sommations des princes persécuteurs. Le catholicisme irréductible échappe à la mainmise de l'État, il n'est pas une *Reichskirche* encadrée dans l'armée de fonctionnaires qui depuis Dioclétien constitue les services publics de l'Empire, il est une autonomie spirituelle, visible, organisée, hiérarchisée : et par là, loin de concourir à la monarchie universelle et absolue du prince, en un temps surtout où l'unité ecclésiastique n'est pas adéquate à l'universalité impériale, le catholicisme est une force plus inquiétante que maniable

et utilisable à un dompteur du monde. Constantin n'a pas conclu une alliance avec l'Église, il a témoigné sa déférence à cette « très divine et catholique Église », et il lui a fait confiance, sans déclaration des droits réciproques, et sans concordat. Cette démarche de Constantin fut un acte personnel, un acte « contraire à toutes les traditions du césarisme », M. Schwartz l'a dit très justement, plus encore, un acte contraire à l'absolutisme de la monarchie achevée par Constantin, une abdication de la compétence religieuse de l'État, qui était de l'essence de la cité antique. Cet acte est à lui seul une révolution, et c'est un acte de foi, non pas de foi en Dieu seulement, mais aussi de foi en l'Église de Dieu.

Constantin ne fut baptisé qu'à son lit de mort et il ne devint catéchumène qu'au moment d'être baptisé : il servit l'Église sans en être. Il appelait les évêques ses « frères très chers », il se considérait cependant lui-même comme l'agent de Dieu et comme l'homme de sa droite. L'autonomie qu'il accordait à l'Église était en fonction d'une souveraineté que confusément il s'attribuait. Par là s'explique qu'il ait pris sur lui de rendre des sentences ecclésiastiques, ou d'intervenir dans des causes ecclésiastiques pour édicter des sanctions pénales, ou même d'intervenir dans des élections épiscopales pour imposer un candidat. On peut dire que, en tous ces cas, il fut sollicité d'intervenir par les parties en cause; néanmoins il y voyait aussi son devoir, *institutum meum,* il y voyait une charge de son autorité impériale, *ipsius principis munus,* à savoir, disait-il, assurer la concorde dans l'Église et le culte dû à Dieu. L'État, après avoir abdiqué sa compétence religieuse, était donc exposé à la vouloir reprendre, en vertu de la réserve que le

prince avait posée par devers soi d'un *munus* à lui propre. Mais Constantin sentait les résistances et y cédait à son heure. La résistance des Donatistes eut raison de ses velléites de faire l'unité par la contrainte; plus tard, en Orient, les savantes intrigues de l'oligarchie eusébienne firent fléchir sa fidélité première au concile de Nicée. Comment M. Schwartz peut-il dire que, « dans son ensemble, l'Église n'a jamais essayé de lui résister »? Je serais au contraire enclin à croire que la résistance prévue de l'Église a seule limité l'absolutisme de Constantin.

*
* *

Avant que le catholicisme eût conquis sur le vieux droit public romain la liberté et reçu de Constantin converti une liberté privilégiée, son unité intérieure s'était fortifiée par une armature nouvelle, qui était l'organisation provinciale et synodale. Sur la fin du IIIe siècle, la division de l'Empire romain en tétrarchie, plus encore le cloisonnement de l'Empire en provinces plus nombreuses, fortifia le groupement des Églises par provinces, au sein du catholicisme. Ce fut un gain et un péril, un gain pour la cohésion prochaine, un péril pour la cohésion éloignée. On para au péril par de « grands synodes ». Mais à réunir un concile, comme celui d'Afrique, d'Égypte, ou d'Orient, à le faire délibérer sur un point de doctrine ou de discipline, sans qu'il se préoccupe d'accorder la sentence qu'il prononce avec la doctrine ou la discipline de la catholicité, on court le risque d'un schisme, on l'a vu avec le donatisme naissant, ou de la discorde de l'épiscopat sur les fondements de la foi, on l'a vu dès le début de l'arianisme. Définir ou

légiférer *in necessariis* ne peut appartenir qu'à l'œcuménicité de l'Église ou à une primauté de droit divin.

La tétrarchie qui fut le point de départ de la déchéance politique de la vieille Rome, plus tard, avec la monarchie de Constantin, la multiplicité des capitales impériales, finalement la fondation de Constantinople, autant de conditions nouvelles qui auraient dû contribuer à l'effacement de la primauté religieuse de Rome si marquée au IIIe siècle. Constantin n'ignora pas cette primauté : il avait renvoyé à son jugement les Donatistes en 313; le concile d'Arles de 314 rendit hommage à la gloire de l'Église « où siègent chaque jour les apôtres et où rend témoignage le sang (de leur martyre) »; Constantin fut envers l'Église romaine d'une magnificence sans égale. L'empereur cependant ne fit pas appel à la primauté pour résoudre la controverse arienne : l'évêque d'Alexandrie, Alexandre, s'était tourné vers Rome; Constantin remit le jugement à un concile œcuménique.

On vit à Nicée, grâce à l'aide de Constantin, le premier concile de l'épiscopat universel. On y vit aussi la prépondérance d'une autorité de tradition et d'une politique de netteté, qui contrastait avec l'esprit de discussion et d'intrigue de l'Orient : cette prépondérance, qui fit adopter le symbole de Nicée et obtint que, dans ce symbole, la consubstantialité du Fils au Père fût affirmée, était la prépondérance de l'Occident, plus exactement la prépondérance de Rome, encore que l'évêque de Rome ne fût représenté à Nicée que par deux prêtres romains.

M. Schwartz ne se console pas que l'Église, en cette occurrence, ait « accepté sans murmure et considéré comme un bonheur » que son impérial

bienfaiteur « l'ait entourée d'un rempart de formules dogmatiques », et qu'elle ait sacrifié « ce qui lui restait encore de liberté de pensée individuelle », quitte à pratiquer « le mauvais art, qui allait devenir sa seconde nature, de torturer les paroles jurées jusqu'à ce que les consciences soient endormies ». Je cite ces lignes de M. Schwartz, parce qu'elles montrent comment un historien, d'ailleurs scrupuleux, peut dans une généralisation tendancieuse oublier les faits qu'il a observés et ne plus parler qu'en protestant du dernier bateau libéral. En réalité, Nicée ne sacrifia rien à Constantin, parce que Constantin laissa au concile sa pleine autonomie de délibération : quelle différence entre Nicée et Tyr! Les formules dogmatiques du *Nicaenum* ne furent pas une invention impériale. Quant à cette liberté de la pensée individuelle désormais emprisonnée dans une sorte d'*hénotikon* d'inspiration politique, quelle fable est-ce là? Et à qui fera-t-on croire que la condamnation de l'arianisme en 325 n'était pas exactement dans la ligne de la condamnation de Paul de Samosate plus d'un demi-siècle plus tôt, ou des explications demandées à Denys d'Alexandrie par Denys de Rome? Le catholicisme antérieur à Nicée n'avait pas fait au jour le jour sa vérité en forme de pensée individuelle libre, et le catholicisme ne fit pas à Nicée sa première apparition. S'il y eut à Nicée une liberté répudiée, ce fut celle d'une école, l'école de Lucien, et si un « mauvais art » s'ensuivit, ce fut celui de l'intrigue et de l'obstination eusébienne, qui se persuada qu'on pouvait biaiser avec la doctrine du « grand et saint concile œcuménique », en attendant de la rejeter.



Dans ses rapports avec l'Église, Constantin commit des fautes, dont la plus grave fut de laisser se former l'oligarchie eusébienne, qui était un groupe d'évêques trop bien en cour, appliqués à régenter l'Orient et à mener la réaction contre Nicée. Ce fut là une brèche dans l'organisation provinciale et synodale du catholicisme. Puis, la formation de cette oligarchie intrigante et servile rendit possible l'intrusion ordinaire du « prince chrétien » dans le domaine ecclésiastique. Pareille intrusion n'avait été pour Constantin qu'un expédient et une sorte de cas de force majeure : pour Constance II elle devient une prérogative constitutionnelle. C'est ici que M. Schwartz aurait à propos pu parler d'une nouvelle Église, où le prince tend à être par la grâce de Dieu défenseur de la foi et suprême gouverneur de l'Église, et où le catholicisme tend à être cloisonné en autant de *Landeskirchen* qu'il y a de princes souverains. La possibilité d'une pareille dislocation du catholicisme se dessine sous le règne des fils de Constantin : au concile de Sardique, la sécession des évêques des États de Constance II en est un symptôme très grave, qui montrait assez que l'épiscopat des États de Constance II se considérait dans les limites de ces États comme une Église qui se suffisait à elle-même.

A ce gallicanisme naissant, le pape Jules oppose le droit de l'œcuménicité représentée par le concile de Nicée, l'autorité des « canons apostoliques », c'est-à-dire de la tradition, et l'autorité propre au siège de Rome : en face d'une oligarchie d'évêques qui cherchent leur point d'appui à la cour de Constance II,

l'évêque de Rome se pose en défenseur de l'œcuménicité, de la tradition et de la primauté. La papauté apparaît comme une puissance doctrinale et juridique, qui assure l'unité et garde la tradition. Le fait que les victimes de l'oligarchie eusébienne accourent de tout l'Orient à Rome pour obtenir justice, est une preuve que l'autorité de l'évêque de Rome est en situation de s'imposer à tous et décidée à tenir tête, s'il le faut, à l'empereur d'Orient.

En attendant la crise, le catholicisme sent le besoin de réparer la trame déjà déchirée de son organisation provinciale et synodale. L'oligarchie eusébienne est une compétence usurpée qui prétend s'exercer au-dessus de la compétence des conciles provinciaux. Le concile d'Antioche *in encaeniis* essaie d'instituer une procédure dans les cas où un évêque en appelle de la sentence d'un concile provincial. Le concile de Sardique, de son côté, édicte que l'évêque de Rome est la juridiction d'appel, tout en renvoyant à un nouveau concile provincial à la désignation de l'évêque de Rome le jugement nouveau à intervenir. Ces corrections apportées au *Kirchenrecht* sont plus théoriques qu'efficaces : il faut une autorité légitime pour les imposer persévéramment à tous, il ne faut pas qu'une oligarchie d'évêques se coalise avec le prince pour faire prévaloir la souveraineté de l'arbitraire.

La crise que l'on pouvait prévoir éclate au moment où Constance II devient seul empereur. Cette fois l'oligarchie épiscopale, qui dispose du prince, a conçu l'ambition de rallier l'épiscopat universel à la revision du *Nicaenum*. On fera l'unité par l'intimidation; on intimidera par de grands coups, comme la déposition de l'évêque d'Alexandrie, de l'évêque de Milan, de l'évêque de Trèves; on mettra en mou-

vement l'armée des fonctionnaires impériaux pour peser sur les évêques récalcitrants; on fera présider des conciles par des ministres d'État; l'empereur fera tenir les séances en sa présence et imposera sa volonté, qui, assure-t-il, est un canon aussi. Ce seront dix années de violences aboutissant à la victoire de l'*homéisme,* c'est-à-dire de l'oligarchie eusébienne transformée, grâce à une dernière équivoque.

Il semble alors que l'on soit en présence d'une déroute du catholicisme nicéen. Mais ce serait trop peu tenir compte de la résistance du catholicisme en profondeur, et de la protestation de voix comme celles d'Hosius, de saint Hilaire et de saint Athanase. La politique religieuse de Constance II a donné corps à un système de tyrannie, dont on signale d'ordinaire et surtout le caractère arien, dont nous nous sommes appliqué de préférence à montrer qu'il fausse la procédure des conciles et la représentation de l'épiscopat universel, au profit de l'arbitraire du prince et des évêques qui ont capté sa confiance. Cette confusion, cet envahissement, ce césaropapisme, ont été dénoncés avec une admirable et courageuse clairvoyance : les déclarations fameuses du pape Gélase, en 494, à l'empereur Anastase, sur la distinction des deux autorités, — « *Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur : auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem...* », — ont leur anticipation historique dans la doctrine d'Athanase, d'Hilaire, d'Hosius, du concile de Sardique.

Et Sardique a le mérite d'être l'assentiment que la catholicité donne à la doctrine du pape Jules, quand

Sardique parle de Rome comme du siège de l'apôtre Pierre et comme du chef auquel l'épiscopat de toutes les provinces doit en référer : « ... *si ad caput, id est ad Petri apostoli sedem, de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes* ». Les évêques du concile de Sardique n'auraient peut-être pas parlé ainsi, si les évêques orientaux qui venaient de faire sécession, n'avaient pas été les mêmes qui en 340 avaient adressé au pape Jules cette lettre insolente où ils affirmaient l'égalité de tous les sièges épiscopaux. Cette oligarchie arienne a inauguré le gallicanisme en même temps que le césaropapisme, car, à d'habiles dosages près, l'un ne va pas sans l'autre : la papauté est apparue aussitôt comme la garantie ménagée par Dieu même pour la sauvegarde de l'unité et de l'autonomie de son Église.

La papauté aurait été alors aux mains d'un pape de la race des « dompteurs du monde », comme dit M. Schwartz, quelle réussite historique ce serait là! La Providence a permis, au contraire, que le pape Libère fût un pontife d'une voix plus dolente qu'éclatante, et que même, aux heures où il eût été davantage opportun qu'on l'entendît, sa voix ait été couverte, comme aussi celle d'Hosius, par des clameurs calomniatrices. Ce fut l'œuvre de Germinius, d'Ursace, de Valens, des évêques qui crurent en 357 le moment venu de faire adopter l'anoméisme, c'est-à-dire l'arianisme radical, par Constance II. L'empereur se dégagea, mais il n'était pas prince à épargner une calomnie et une humiliation à l'évêque de Rome, qu'il n'avait pu ni séduire, ni réduire. Il le renvoya à Rome, il l'isola à Rome plus qu'il ne l'avait isolé en l'exilant à Bérée : le pape Libère n'était pas au concile de Rimini, où les Occidentaux capitulèrent devant

les sommations de Constance II. Quand Occidentaux et Orientaux découvrirent qu'ils avaient été joués par la politique sans scrupule du « prince chrétien », ils durent s'aviser, mais trop tard, qu'il leur avait manqué dans ce grand désarroi de tourner les regards vers le siège de saint Pierre et de se régler sur l'indéfectible pour ne pas faillir.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

LES PRÉMISSES DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

EXCURSUS A

CHAPITRE SECOND

PROGRÈS DE L'ORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE

CHAPITRE TROISIÈME

DIOCLÉTIEN

EXCURSUS B

CHAPITRE QUATRIÈME

L'ÉDIT DE MILAN

CHAPITRE CINQUIÈME

LE SCHISME DONATISTE

CHAPITRE SIXIÈME

LE CATHOLICISME NICÉEN

CHAPITRE SEPTIÈME

L'OLIGARCHIE EUSÉBIENNE

CHAPITRE HUITIÈME

LA PAPAUTÉ A SARDIQUE

CHAPITRE NEUVIÈME

LA CRISE

Nihil obstat

J.-V. Bainvel.

Imprimatur; Parisiis, die 5a junii 1914.

G. Lefebvre,
V. G.

